

اول

# الحديث في الوقاية شرح اذو شريعة الوقاية

تأليف

فاطمة الزهراء العبدی

مدرس  
مركز تعليم القرآن  
كلية دار الحديث بن غفره موات

ابو بكر بن علي محمد

[www.besturdubooks.wordpress.com](http://www.besturdubooks.wordpress.com)

مكتبة صديقيه

محله عسلي خيل نيورود منگوره موات

0334-9332627

مكتبة الامتاع

عبد الغني ماركيت محله جنگي پشاور

0345-9459209/0300-5875425

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
21	امام شافعی کی دلیل	13	عرض ناشر
22	احناف کی دلیل	14	تقریظ مولانا صدیق احمد صاحب
23	وحدۃ الشہادۃ منقطع		تقریظ مولانا حمید اللہ صاحب
23	وہابہ اور مجرّمین	15	تقریظ مفتی محمد اسحاق صاحب
26	ذمیرے ایک صاع کو فروخت کرنا	15	یہاں چند امور کی معرفت ضروری ہے
26	حضرات صاحبین کی دلیل	16	امراول بیع کی تعریف
26	امام ابوحنیفہؒ کی دلیل	16	امردوم بیع کے اعتبار سے بیع چار قسم پر ہے
26	ایک ریوڑ سے ایک بکری کی بیع جائز نہیں	16	بیع باعتبار شئ چار قسم پر ہے
26	وصح اصبح فی العوض المشار الیہ	16	امردوم شرائط بیع
27	امام ابوحنیفہؒ کی دلیل	16	امردوم حکم بیع
27	ذمیر بیان کردہ مقدار سے کم یا زیادہ نکلے تو	16	امردوم عمل بیع
27	وان ہایع المدد وروح حکمدا	17	امردوم رکن بیع
27	وصف اور اصل کی تعریف	17	شرعیت بیع حدیث سے
28	فالکلیۃ المحظۃ	17	اجماع سے
28	وان قال کل ذراع بدیم	17	قیاس سے
29	گھر سے دس گز کی بیع جائز نہیں اور دس حصوں کی بیع جائز ہے	17	<b>کتاب البیع</b>
29	حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل	18	بیع کا انعقاد کس سے ہوتا ہے
31	حضرت امام ابو یوسفؒ کا مسلک	19	بلقفلی المانی
31	دلائل	19	قول مبادلۃ المال بالمال علیہ صوریۃ
31	حضرت امام ابو یوسفؒ کی دلیل	19	ولم یقل علی سبیل التراضی
31	امام ابوحنیفہؒ کی دلیل	19	بیع تعاملی اشیاء خسیہ اور نفیسہ سب میں جائز ہے
33	پھل کی بیع کی مختلف صورتیں	20	اشیاء نفیسہ اور خسیہ کی تعریف
34	استثناؤہ و معلوم	20	کیا احناف کے نزدیک خیار مجلس ثابت ہے
35	بیع پر جو خرچہ آئے گا وہ کون ادا کرے گا	20	مالہ یقبل بطل الا بیع
35	وفی بیع سلعہ شمن	21	خیار مجلس کی تفصیل
		21	امام شافعیؒ کی دلیل

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
54	خیار رویت کن کن تصرفات سے باطل ہوتا ہے	36	باب خیار الشرط
55	مقصود دیکھنے سے خیار رویت ساقط ہوتا ہے	36	خیار شرط میں امام ابوحنیفہؒ کا اور صاحبین کا اختلاف
55	و نظر وکیلہ بالشراء و بالتبض	37	خیار تعین میں اختلاف
55	وکیل بالتبض اور رسول بالتبض کا فرق	37	انما اؤل الفاء فی قولہ فان شرعی
55	حضرت امام صاحب کی دلیل	38	خیار بائع سے بائع کی ملکیت ختم نہیں ہوتی
56	مکان یا باغ کو باہر سے دیکھنے سے خیار رویت ساقط نہیں ہوتا	39	اگر خیار مشتری کیلئے ہو تو بیع کس کے قبضہ میں داخل ہوگی
56	ناہینا کا خیار رویت کب ساقط ہوگا	39	صاحبین کی دلیل
57	جب دو قافلوں میں خیار رویت ہو تو یاد دہوں کو لے گا یا دونوں واپس کرے گا	40	حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل
60	فصل فی خیار العیب	40	امام صاحب اور صاحبین کے اختلاف پر متفرع مسائل
61	قولہ عطف علی معمولی عاملین غلط نہیں	40	فشراء مرسہ
62	غلام کی چوری کی تفصیل	41	والن وطمحار وحا
64	اگر مشتری کی ملکیت بیع کے ساتھ مخلوط ہو گئی تو	41	ولاسی شراہ قانکا ولا استبراء علی البائع
66	اگر اختلاف ہو موت کے بعد رویت میں	46	صاحب خیار دوسرے کی عدم موجودگی میں بیع صحیح نہیں کر سکتا
68	اخروث اور اخروث کا فاسد پانا	47	حضرت امام صاحب کی دلیل
69	بیع کا بائع ثانی پر واپس ہونا	47	قان فیحہ وعلیہ
70	قال فی الہدایۃ	47	ولا یورث خیار العیب والتعین
70	قلنا لم یجعل الاقرار حجتہ متعدیہ	48	ثالث کیلئے خیار تعین کی شرط لگانا
71	والفرق بین اقرارہ	49	حق ان فی صورۃ الجوز
73	والن نصب قولہ او یقیم قلہ وجہ	50	خیار تعین صرف تین دن تک ثابت ہے
75	اگر مشتری کے گواہ غائب ہو تو	51	واخذہ بالشفعہ وارا
76	قان قلت حد الاحتمال ثابت فی قولہ لحد باعد سلمہ واما بقی قنہ	51	صاحبین کی دلیل
76	قلت کلمۃ قنہ ثانی حد الحسنی	52	فصل فی خیار الرؤیۃ
78	حضرات صاحبین کی دلیل	52	خیار رویت کا ثبوت
78	حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل	52	ہماری دلیل
80	وکذلک اذا التقائی قدر الجمع	52	عقلی دلیل
81	دو غلاموں کو ایک صفحہ کے ساتھ خرید لیا اور ایک میں عیب پایا	53	والن رضی قبلا



صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
102	بالا خانہ اور زمینی منزل کی بیع کی تفصیل	82	مکملی اور سوزونی چیزوں میں عیب کا ظاہر ہونا
102	غلام اور باندی الگ الگ جنس ہیں بھینڑ اور میڈھا ایک جنس ہے	84	ولو قطع بعد قبضہ اوائل سبب کان عند البائع ردہ واخذ عند
103	دونوں مسئلوں میں فرق	85	صاحبین کی دلیل
104	شراء ماباع باطل ماباع قبل نقد انھن جائز نہیں ہے	85	حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل
104	چند صورتیں	86	ہر قسم عیب سے برائت کا اظہار کرنا
105	حضرت امام شافعیؒ کی دلیل	86	ہماری دلیل
105	ہماری دلیل	88	<b>باب البيع الفاسد</b>
105	عقلی دلیل	89	تمہید
106	شراء ماباع نفع شی ماخر	89	بیع فاسد کا حکم
107	روغن زیتون کو فروخت کرنا اور دس رطل مستحکم کرنا	89	بیع فاسد باطل سے عام ہے
107	پانی کی گزرگاہی کی بیع اور ہبہ کرنا	90	خر اور خزیر کو اگر جمع بنایا جائے تو بیع باطل ہے ورنہ فاسد ہے
110	مسلمان ذی کو شراب فروخت کرنے کا وکیل بنا سکتا ہے	90	مال اور غیر مال کو بیع میں جمع کرنا
111	صاحبین کی دلیل	91	فسد بیع العرض بالخبر
111	حضرت امام صاحب کی دلیل	92	بیع باطل اور بیع فاسد کی مختلف صورتیں
111	صاحب ہدایہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے	93	واعلم انہ لیکم کثیر امن المسائل
111	بیع میں شرائط کی تفصیل	94	اون کی بیع بھینڑ کی پشت پر
113	باندی کے حمل کا استثناء کرنا	96	بیع مزائد کی تعریف
114	نوروز اور مہر جان کو اجل شہرانا	96	بیع حاملہ کی تعریف
114	صبح ان اسقط الا اجل قبل طلوع	96	بیع ملامہ اور منابذہ کی تعریف
114	امام زفر کے نزدیک	97	چراگاہ کی بیع اور اجارہ
115	بیع باطل کا حکم	99	عورت کے دودھ کی بیع میں فقہاء کا اختلاف
116	بیع فاسد کا حکم	100	امام ابو یوسفؒ کے نزدیک
118	متعاقدین میں سے ہر ایک پر فساد اور کرنا لازم ہے	100	امام ابوحنیفہؒ کا مسلک
119	فان باع المشتري اودعه وسلمه	100	حضرت امام شافعیؒ کے استدلال سے جواب
121	جو چیزیں حنین کرنے سے حنین ہوتی ہیں اس میں بحث مؤثر ہوتا ہے	100	امام ابو یوسفؒ کے استدلال سے جواب
		101	خزیر کے اجزاء کی بیع باطل ہے



صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
82	اگر باندی کی آنکھ ششتری نے پھوڑ دی ہو تو	82	کسی پر مال کا دعویٰ کرنا مال لینے کے بعد دعویٰ ترک کرنا
123	قبضہ سے پہلے منقولی اشیاء کی بیع جائز نہیں ہے	123	امام محمد کا امام ابو یوسف کی روایت نہ کرنے سے انکار
126	کیلی اور زنی چیزوں کا وزن کرنا ضروری ہے	126	<b>فصل فی البیوع المکروۃ</b>
127	وَجَمْلُ الْمَدِیْتِ	127	بخش کی تعریف
128	ضمن قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنا جائز ہے	128	والسوم علی سوم غیرہ
128	وتعلق الاستحقاق بالتمتع	128	تعلق جلب مکروہ ہے۔
129	اگر اضافہ کی شرط ابھری کی طرف سے ہو تو اضافہ کس پر لازم ہوگا	129	بیع الحاضر للبائید کی دو قسم کی تشریح کی گئی ہے
130	وکل دین اجل الی اجل	130	والبیع عند آذان الجمعہ
130	ہماری دلیل	130	وتفریق صغیر عن ذی رحم محرمتہ
131	<b>باب الربوی</b>	131	والبیع من یرید
132	ربو کے لغوی معنی	132	<b>باب الاقالہ</b>
133	ربو کے اصطلاحی معنی	133	اقالہ کی تعریف
134	ربو اللہ کی تعریف	134	اقالہ بیع ہے یا بیع بیع
135	ربو الفضل کی تعریف	135	اقالہ بیع ہے یا بیع بیع اس میں حضرات حنفیہ کا اختلاف
137	سود کھانے والوں کی سزا	137	<b>باب المراجعة والتولیۃ</b>
137	ربو کی تعریف اور فوائد قیود	137	ضمن کے اعتبار سے بیع کے اقسام
138	علت ربو میں ائمہ کا اختلاف	138	بیع مرابحہ اور تولیہ کی تعریف
138	علت ربو پر تفریع	138	مرابحہ اور تولیہ کے جواز کی شرط
139	جو معیار شرعی میں داخل نہیں اس میں ربو انتہی نہیں	139	تحریر مرابحہ اور تولیہ میں ائمہ کی حدودی رائے المال کے ساتھ ملائی جائے گی
140	حضرت امام شافعی کے استدلال کا جواب	140	مناہیل
141	جب قدر اور بخش دونوں موجود ہوں یا دونوں معدوم ہو تو اس کی تفصیل	141	بیع مرابحہ کی بنیاد امامت پر ہے تو فروخت کی ہوئی چیز سے سابقہ بیع منہا کرے
142	جو چیز عہد رسالت میں کیلی تھی وہ تا قیامت کیلی رہے گی	142	حضرات صاحبین کی دلیل
143	فلوس کی بیع میں کی اور زیادت کی تفصیل	143	مولیٰ کا اپنے غلام سے خریدنا مرابحہ کے حق میں معتبر نہ ہوگا
145	حضرات شیخین کی دلیل	145	رب المال حاصل شدہ بیع کے نصف اور اصل مال پر مرابحہ کر سکتا ہے
146	امام ابو حنیفہ کی دلیل	146	باندی اگر خود عیب دار ہو جائے
146	عقلاء دلیل		

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
194	امام شافعی کے نزدیک حیوان میں بیع مسلم جائز ہے	172	انگور اور کشمش کی بیع ایک دوسرے کے عوض
194	اطراف حیوان میں بیع مسلم	173	مختلف الاچناس گوشت کی بیع
194	لکڑیوں میں بیع مسلم	176	آقا اور غلام کے درمیان ریوا تحقیق نہیں
195	بیع مسلم جواہرات میں	177	<b>باب الحقوق والاستحقاق</b>
195	بیع مسلم جواہرات میں	178	دار و منزل، بیت کی بیع میں کون سے حقوق داخل ہوں گے
195	غیر معین صاع اور ذراع سے	179	راستہ اور پانی کا حصہ زمین کی بیع میں داخل نہ ہوگا
195	بیع مسلم کیلئے بیع کا ہر وقت موجود ہوتا ضروری ہے	180	<b>فصل فی الاستحقاق</b>
196	حضرت امام ابوحنیفہ کی دلیل	181	بیت حجت مطلق ہے اور اقرار حجت قاصرہ ہے
107	بیع مسلم کے شرائط	184	مکان میں حق مجہول کا دعویٰ کرنا
197	عبارت کی وضاحت	185	فہم منہ صیغہ الصلح عن المجہول
199	بخلاف ما اذا كان رأس المال ثوبا	185	<b>فصل فی بیع الفضولی</b>
200	سابقہ اختلاف پر تقریر	186	فضولی کی بیع موقوف ہے مالک کی اجازت پر
202	سابقہ اختلاف پر تقریر	187	غائب سے لیکر آزاد کرنا
202	تقریرات	188	امام محمد کی دلیل
203	بخلاف خیال العیب	188	حضرات شافعی کی دلیل
203	امام ذہبی کا اختلاف	189	غائب سے لیکر فروخت کرنا
203	امام ذہبی کے استدلال کا جواب	191	<b>باب السلم</b>
204	مسلم فیہ میں شرکت اور تولیہ کی صورت	191	بیع مسلم کی تعریف
204	قبضہ سے پہلے رأس المال اور مسلم فیہ میں تصرف کرنا	191	بیع مسلم کی مشروعیت
204	راس المال میں تصرف کی صورت	191	کتاب اللہ سے
204	مسلم فیہ میں تصرف کی صورت	191	حدیث سے
204	اقالہ کے بعد مسلم الیہ سے رأس المال کے عوض کوئی چیز خریدنا	191	اجماع سے
206	رب السلم کا مسلم الیہ کے حکم کے مطابق خریدی ہوئی گندم پر قبضہ کرنا	191	قیاس سے
206	قرض میں دوبارہ کیل شرط نہیں ہے	192	بیع مسلم کے شرائط
209	مشتري اور رب السلم غائب ہو	193	مچھلی کی بیع مسلم
209	بخلاف کیلیدی طرف المشتري	193	عبارت کی وضاحت

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
227	<b>کتاب الصرف</b>	210	دین اور عین سے کیا مراد ہے
227	بیع صرف کے لغوی و اصطلاحی معنی	210	دین اور عین کا جمع ہو جانا
227	بیع صرف کے شرائط	212	باندی کو ایک کرگندم کا راس المال بنانا
228	بیع صرف میں جنس جب خلاف جنس کے عوض ہو	213	عبارت کی وضاحت
228	بیع صرف کے عوض پر قبضہ سے پہلے تصرف کرنا	213	اگر مطلق بیع میں باندی مرگئی
229	ایک باندی جس کی گردن میں چاندی کا ہار ہو دو ہزار کے عوض خرید	214	وصف اور اہل کے بارے میں رب اسلم اور اسلم الیہ کا اختلاف
232	جس نے چاندی کا برتن بیچ دیا اور بعض خن پر قبضہ کرنا	215	<b>الاستصناع</b>
235	دو درہم اور ایک دینار کو دو دینار اور ایک درہم کے عوض بیچنا	215	استصناع کے معنی
235	امام زفر اور امام شافعی کی دلیل	215	استصناع کا جواز
236	جودت کا اعتبار ساقط ہے	216	استصناع بیع ہے یا وعدہ بیع
239	درہم میں اگر کھوٹ غالب ہو	216	تفریع
240	اگر کرنی کا چلن بند ہو جائے	217	بیع عین ہے یا اہل
242	نصف درہم فلوس اور نصف دانق کا بیان	217	صانع کو بیچنے کا حق حاصل ہے
242	امام زفر کے نزدیک	217	جن اشیاء میں تعامل نہ ہو
242	قیصر کی مقدار	218	<b>مسائل شتی</b>
243	صراف سے آدھے درہم کے عوض فلوس خریدنے کا بیان	218	کسے اور درندوں کی بیع
245	<b>کتاب الکفالة</b>	219	ذمی بیوعات میں مسلمان کی طرح ہے
245	کفالہ کے لغوی و اصطلاحی معنی	219	باندی کا نکاح کرنا قبضہ سے پہلے
245	اصطلاحی الفاظ	220	سودا کرنے کے بعد مشتری کا غائب ہونا
245	کفالہ کے ارکان	221	مشتری دوا آدمی ہوں اور دونوں میں سے ایک غائب ہو
246	کفالہ کے شرائط	222	امام ابو یوسف کا مسلک
246	کفالہ کے اقسام	222	ہر تین جہتوں کا تحقیق
247	کفیل کب بری ہوگا	224	ایک آدمی نے دوسرے سے کھوئے درہم وصول کئے کمرے کے بجائے
248	اگر قاضی کے دربار میں سپرد کرنا شرط کیا ہو	225	اگر پرندوں نے زمین میں اٹھ سے دئے یا بیچے نکالے
248	مسائل کی مزید تفصیلات	226	و بخلاف باذن غسل النخل
249	اگر مکمل لہ مر جائے		



صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
276	حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل	250	کفیل نے کفالت بانٹس اور کفالت بالمال دونوں کو جمع کیا
276	حدیث شریف سے استدلال کا جواب	250	امام شافعیؒ کے نزدیک کفالت بالمال صحیح نہیں ہے
277	کفالت میں مکفول لہ کا قبول کرنا شرط ہے مجلس میں	252	کفیل نے مکفول لہ کو حاضر کر کے کیسور میں کفالت بالمال کی ضمانت لے لی
277	اگر کوئی مریش کی طرف سے کفیل بن جائے	253	امام محمدؒ کی طرف سے عدم جواز کی دو علتیں ذکر کی گئی ہیں
278	مال کتابت کی کفالت لینا	254	حدود اور قصاص میں کفالت بانٹس پر جبر نہیں ہے
279	اگر مکفول عنہ نے کفیل کو پیشی رقم ادا کی	255	اگر مدعی علیہ خود کفیل بانٹس دیدے
280	اگر کفیل نے کفالت کی رقم سے کوئی نفع حاصل کیا	257	خراج میں کفالت
281	اگر کفیل نے گندم میں نفع حاصل کیا	257	اگر کفیل متعدد ہوں
282	بیع حید کس کے واسطے ہوگی	258	کفالت بالمال کی تفصیل
283	بیع حید کیا ہے	259	کفالت بالمال منعقد ہونے کے الفاظ
284	اگر کفیل باقی یعنی باقی کا صیغہ استعمال کرے	259	ضمان و درک
286	اگر مکفول لہ نے کفیل پر مال مطلق کی کفالت کا دعویٰ کیا	259	کفالت کو شرط پر معلق کرنا
287	درک کا ضامن ہونا	261	کفیل کی تصدیق کتنی مقدار میں کی جائے گی
289	ضمان خلاص کا بیان	262	عبارت کی وضاحت
290	مضارب اور وکیل کا ضامن ہونا جائز نہیں ہے	263	مکفول لہ کس سے مطالب کرے گا
291	دو شریکوں میں سے ایک کا دوسرے کیلئے کفیل ہونا	264	کفیل رجوع کرے گا یا نہیں
292	خراج لوائے اور قسمت کی کفالت جائز ہے	265	اصل کو بری کرنے سے کفیل بری ہو جائے گا
292	لوائے	267	اگر کفیل نے غیر بنس پر صلح کی کفیل کو بری کرنا
293	دوسری قسم۔۔۔ پہلی قسم	268	اگر کفیل نے مکفول لہ کے ساتھ موجب کفالت سے صلح کی
293	قسم	270	کفالت سے بری کرنے کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے
294	اگر کفیل نے کفالت میں میعاد مقرر کر دی	271	جس حق کا وصول کرنا کفیل سے ممکن نہ ہو
294	دونوں مسئلوں میں فرق	271	میج کی کفالت جائز ہے یا ناجائز
295	درک کے ضامن پر بنس استحقاق سے ضمان نہ ہونا	274	بار بردار سواری کی کفالت
295	اگر ہر ایک مدیون دوسرے کی طرف سے کفیل ہو جائے	275	میت کی طرف سے دین کا کفیل ہونا
	دو آدمی امیل کی طرف کفیل ہوئے اور پھر دونوں میں سے	275	صاحبین کی دلیل
297	ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہوا	249	حدیث سے استدلال

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
225	دعوت میں حاضر ہونا	299	اگر مکلف نے ایک کفیل کو بری کر دیا
225	قاضی کے فرائض منصبی	300	اگر شرکت مفاد و شرح ہو جائے تو قرض خواہ اپنا دین کس سے مانگے
226	کیا قاضی مجرم کو قید کر سکتا ہے	303	دوم کا تب اگر ایک دوسرے کی کفالت کریں
227	جب صاحب حق کا حق ظاہر ہو جائے تو فریق کی گرفتاری کا کیا ہوگا	304	آقا نے دونوں غلاموں میں سے ایک کو آزاد کر دیا
228	کن کن حقوق میں آدمی کو قید کیا جاسکتا ہے	305	لام کی طرف سے ایسے مال کا کفیل ہونا جہاں وہ واجب ہو لیکن فی الحال نہیں لکھا دہونے کے بعد
228	مذکورہ حقوق کے علاوہ میں قید کرنا	306	قابض پر غلام کا دعویٰ کرنا
229	ایک قاضی کا دوسرے قاضی کے نام خط	307	اگر آقا اور غلام ایک دوسرے کی طرف سے کفالت کریں
330	کتاب القاضی الی القاضی کی ایک صورت	308	<b>کتاب الحوالہ</b>
232	کن کن چیزوں میں کتاب القاضی الی القاضی قبول ہوتی ہے	308	حوالہ کے لغوی و اصطلاحی معنی
332	نکاح اور نسب کی صورت	308	اصطلاحات ضروریہ
333	جائداد کی صورت	308	حوالہ کس چیز کا صحیح ہے
333	امانت اور مضاربت سے انکار	309	حوالہ کی صورت
334	عبدالیق کے مسئلہ میں کتاب القاضی الی القاضی کا طریقہ	309	میتال نہ محیل پر رجوع کر سکتا ہے یا نہیں
336	قاضی مکتوب الیہ خط مدعی علیہ کے حضور میں قبول کرے	314	اس صورت میں میتال علیہ کا قول معتبر ہوگا
336	خط قبول کرتے وقت دو آدمیوں کی گواہی بھی ضروری ہے	325	اگر میتال نے محیل پر دین کا دعویٰ کیا تو
337	قاضی کا جب کا خط اس وقت قبول کرے گا جبکہ وہ منصب قضاء پر فائز ہو	317	سفاح اور ہندی کا بیان
337	کیا عورت قاضی بن سکتی ہے	318	<b>کتاب القضاء</b>
339	قاضی اور وکیل اپنا نائب نہیں بنا سکتے اجازت کے بغیر	319	قاضی قاضی بن سکتا ہے یا نہیں
341	اگر مقدمہ دوسرے قاضی کے دربار میں پیش ہو جائے	319	قاضی کیلئے مجتہد ہونا ضروری ہے یا نہیں
343	اجماع کیلئے تمام مجتہدین کا تعلق ہونا ضروری ہے یا اکثر کا اجماع کافی ہے	320	امام شافعی کے نزدیک جاہل کو قاضی بنانا جائز نہیں
345	قضاء و شہادۃ الزور نافذ ہے یا نہیں	320	منصب قضاء قبول کرنا
347	قضاء کے ظاہر او باطن نافذ ہونے کیلئے چند شرائط ہیں	321	منصب قضاء قبول کرنے کے بعد سب سے پہلا کام
358	اگر قاضی اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ صادر کرے	321	قاضی قیدیوں کے ساتھ کیا معاملہ کرے گا
350	اگر غائب پر دعویٰ کرنا شرط ہو حاضر پر دعویٰ کرنے کیلئے	322	قاضی کی دیگر ذمہ داریاں
351	قاضی یتیم کا مال قرض دے سکتا ہے	323	قاضی مسجد میں فیصلہ کر سکتا ہے
		325	قاضی کا ہدیہ قبول کرنا

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
389	وہی کو اپنے وہی ہونے کا علم شرط نہیں	353	<b>باب التحکیم</b>
391	کن کن تصرفات میں صرف عدد یا عدالت کافی ہے	353	تحکیم کے معنی
394	قاضی اور قاضی کے امین پر نشان نہیں آتا	353	تحکیم کا جواز کتاب اللہ سے
394	قاضی کا قول کس صورت میں ماننا ضروری ہے	354	کس کو حکم بنانا جائز ہے
305	معزول ہونے کے بعد دیون کا قاضی کے ساتھ تنازعہ	305	حکم کا حکم پہلے والدین کے حق میں نافذ نہ ہوگا
397	<b>کتاب الشهادات والرجوع عنہا</b>	356	حکم کا حکم حدود اور قصاص میں نافذ نہیں ہوتا
397	کتاب اشہادت کی کتاب القضاء کے ساتھ مناسبت	357	تمام اجتہادی مسائل میں حکم بنانا جائز ہے
397	شہادت کے لغوی و اصطلاحی معنی	359	حکم کا قائل پریت کا فیصلہ نہیں کر سکتا
398	شہادت کا رکن	360	<b>مسائل شتی منہ</b>
398	شہادت کا جواز	360	مسائل شتی کی تعریف
398	اخبار کی قسمیں	360	دوسرے دکان میں ایک ساتھی دوسرے کی اجازت کے بغیر کوئی کام نہیں کر سکتا
398	جن اخبار کا تعلق حقوق العباد سے ہے ان کی قسمیں	361	زائد مطلقہ اور مدورہ کی تفصیل
399	گواہی دینا کب واجب ہوتا ہے	364	مطلق ناقض مانع نہیں ہے صحت دعویٰ کیلئے
400	حدود میں گواہی چھپانا مستحب ہے	366	مشتری خریداری سے انکار کرے تو
400	سرقہ میں اخذ کیے سرقہ نہ کیے	367	درہم پر قبضہ کرنے کے بعد اس میں عیب کا دعویٰ کرنا
401	شہادت کا نصاب کتنا ہے	368	درہم زینف، نہمہجہ اور ستوقہ کی تعریف
404	گواہی میں عدالت اور لفظ شہادت شرط ہے	368	درہم نہمہجہ کس درہم کو کہتے ہیں
405	عبارت کی وضاحت	369	اقرار و ذکر کرنے کے بعد پھر اقرار کرنا
405	فریق مقابل کے طعن کے بغیر قاضی خود بخود گواہ کی تفتیش نہ کرے	372	میں تو آپ کو جانتا نہیں
407	ترکیہ کا طریقہ کار	377	نہج اسے انکار کے بعد ہر قسم عیب سے براءت کا دعویٰ قبول نہ ہوگا
407	مدعی علیہ کی تعدیل صحیح نہیں	379	تحریر کے آخر میں ان شاء اللہ لکھنا
408	ترکیہ اور ترجمانی کیلئے ایک آدمی کافی ہے	380	بہوی نے شوہر کی وفات کے بعد اسلام قبول کیا اور وہ اس کا انکار کرتے ہیں
409	ترکیہ علائہ میں امام خصاص کے نزدیک عدد شرط ہے	382	میت کے بیٹے کے واسطے وریثت کا اقرار کیا
409	جن چیزوں میں گواہ بن سکتے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں	382	کیا قاضی قرض خواہوں اور روئے سے کفیل لے گا
410	شہادت علی الشہادت کا بیان	385	اگر ایک وارث حاضر ہو اور دوسرا غائب
411	اپنی تحریر کو دیکھ لیا لیکن واقعہ یاد نہ ہو تو گواہی دینا جائز نہیں	387	میر مال صدقہ ہے اس کا اطلاق کس مال پر ہوگا



صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
431	ادمان سے کیا مراد ہے	412	شہادت ہالسماع کون کون سے معاملات میں جائز ہے
433	کیوتر باز کی گواہی	414	عبارت کی ترکیبی وضاحت
434	نزدکیتا موجب فسق ہے	415	شہادت ہالسماع اگر تفصیل کے ساتھ ہو تو قبول نہیں ہے
434	شہر بخ کھینے والے کی گواہی	416	جس نے گواہی دی کہ وہ زید کی نماز چنانچہ میں حاضر ہوا ہے
435	ہدایہ کی عبارت کی وضاحت	416	<b>باب قبول الشہادۃ وعدمہ</b>
435	جو شخص خلیف و حقیر حرکات کرتا ہو اس کی گواہی قبول نہیں	417	گواہی قبول نہ ہونے کی بنیاد تہمت ہے
436	پانچ مسائل	417	اہل ہوا کی گواہی اور اس کی تفصیل
437	قاضی غائب کی طرف سے اپنے اختیار سے وکیل قرار نہیں کر سکتا	418	فرقہ خطابیہ
438	جرع کے اقسام	419	ذی اور سہامین کی گواہی کی تفصیل
440	جرع غیر مخدومہ گواہی قبول نہیں ہوتی	419	امام شافعی، امام مالک کے نزدیک ذی گواہی قبول نہیں
442	اگر شاہد نے مجلس شہادت میں یہ کہا کہ مجھ سے گواہی میں لٹھی ہو گئی ہے	422	عداوت و ینکاح سے گواہی رد نہ ہوگی
444	دعویٰ اور شہادت میں اتفاق شرط ہے	422	کہاڑ سے اعتنا
448	گواہی دینے کے بعد ایک گواہ نے ادا علی کی گواہی دی تو قبول نہ ہوگی	423	غیر مختون اور خصی کی گواہی قبول ہے ولد الزنا کی گواہی
449	دو فریقین کی گواہی میں اگر ایک کو ترجیح دینا مشکل ہو	423	ولد الزنا کی گواہی قبول ہے
450	گائے کی چوری میں رنگ کا اختلاف	423	عمال کی گواہی قبول ہوتی ہے
452	اگر اختلاف عقد بیع میں ہو تو گواہی قبول نہ ہوگی	424	اپنے بھائی اور چچا کیلئے گواہی قبول ہوتی ہے
457	میاں بیوی کا اختلاف ہو مہر میں	424	ناہینا کی گواہی قبول نہیں ہوتی
458	میت کا مال وارث کی منتل نہ ہوگا جب تک میراث کو ثابت نہ کیا جائے	435	غلام کی گواہی قبول نہیں
460	قبضے کے اقسام	427	مرد و فی القذف کا فر اگر مسلمان ہو جائے تو اس کوئی شہادت حاصل ہوتی ہے
461	شہادت علی الشہادت کے قبول ہونے کے شرائط	427	اصول اور فروع کے حق میں گواہی قبول نہیں ہوتی
463	شہادت علی الشہادت کا طریقہ	427	زوجین کی گواہی
463	شہادت علی الشہادت کے تین طریقے ہیں	428	آقا کا اپنے غلام اور مکاتب کیلئے گواہی دینا
464	اگر شہود فروع نے شہود اصل کی تعدیل کی تو جائز ہے	429	مزدور کی گواہی کی تفصیل
466	فروع نے اصول کی شہادت پر شہادت دیتے وقت مشہود	430	عنقہ کی گواہی
466	علیہ کی معرفت سے انکار کیا	430	ناجھ اور مخفیہ کی گواہی قبول نہیں ہے
467	قاضی کا خطا قاضی کے نام پر انہیں بھی حزیہ گواہوں کا مطالبہ کیا جائے گا	431	دائی شراب خور کی گواہی قبول نہیں

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
		468	نسبت عام کافی نہیں ہے بلکہ نسبت خاص کا ذکر ضروری ہے
		469	جہونی گواہی کی سزا
		470	<b>فصل</b>
		471	شہادت سے رجوع کرنا
		472	امام شافعی نزدیک گواہوں پر ضمان نہیں ہے
		473	رجوع من الشہادت میں اخبار باقی کا ہے نہ کہ رجوع کرنے والے کا
		475	نکاح میں مہر مثل پر گواہی دینے کے بعد رجوع کرنا
		478	بچہ میں گواہوں کی گواہی سے رجوع کرنے کی صورت میں ضمان کس پر آئے گا
		479	ہدایہ کی عبارت سے مشتری کا دعویٰ معلوم ہوتا ہے
		480	گواہی سے طلاق قبل الدخول واقع ہو جائے تو ضمان کس پر ہوگا
		481	قتل کی گواہی میں گواہوں پر دیت لازم ہوگی
		482	اگر فروغ نے گواہی سے رجوع کیا تو ضمان ہوں گے
		483	فروغ کا اصول پر جھوٹ کی اہمیت لگانے سے اصول کا ذہب نہیں ہوتے
		484	ترکیہ سے رجوع کرنے والے ضمان ہوں گے
		484	لا شہاد الا حصان
		485	کما یضمن شہاد البسین

## عرض ناشر

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے مکتبہ صدیقیہ قارئین کی خدمت میں احسن الوقایہ کے نام سے شرح الوقایہ اخیرین کی شرح پیش کر رہا ہے۔ اس شرح میں چند اہم باتوں کا خیال رکھا گیا ہے۔

(۱) یہ کہ مکمل عربی عبارت لگائی گئی ہے (۲) سلیس اور با محاورہ ترجمہ کا التزام کیا گیا ہے (۳) ہر مسئلہ کی صورت الگ الگ مثالوں کے ساتھ واضح کی گئی ہے (۴) شارح نے جہاں پر نحو کا کوئی مسئلہ ذکر کیا ہے اس کی مکمل وضاحت کی گئی ہے اور جہاں پر پورا قاعدہ لکھنے کی ضرورت محسوس کی گئی ہے وہاں پر نحو کا مکمل قاعدہ ذکر کیا گیا ہے (۵) مشکل مقامات کی تشریح میں عام فہم مثالیں دی گئیں ہیں تاکہ طلباء کو سمجھنے میں آسانی ہو (۶) ہر مسئلہ کیلئے الگ الگ جلی عنوان قائم کیا گیا ہے تاکہ مسئلہ معلوم کرتے وقت مشکلات نہ ہوں (۷) کتاب کے اول میں فہرست قائم کیا گیا ہے تاکہ مسئلہ معلوم کرنے میں وقت ضائع نہ ہو۔

ہم نے اپنی طرف سے عبارت کی تصحیح کی پوری کوشش کی ہے لیکن پھر بھی انسان ہے غلطی سے محفوظ ہونا انسان کی قدرت میں نہیں ہے لہذا اگر کہیں پر کتابت کی غلطی، یا کسی جگہ علمی اور فنی غلطی نظر آئے تو وہ یقیناً ہماری کوتاہی ہوگی لہذا قارئین کی خدمت میں درخواست ہے کہ اس جیسے غلطیوں کی نشاندہی فرما کر ہمیں مطلع فرمائیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی تصحیح کی جاسکے۔ ہم آپ کے ممنون ہوں گے۔

تمام قارئین سے دعا کی درخواست ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سلسلے کو مزید آگے جاری رکھنے کی ہمت اور توفیق عطا فرمائے، اس کیلئے وسائل اور اسباب میں آسانی پیدا فرمائے اور جلد کو ثانی کو جلد از جلد نہ پ قرطاس فرما کر نظیر قارئین فرمائے و ما ذلک علی اللہ عزیز۔ اور یہ کام ہرادر مکرم جناب ابو زکریا مولوی علی محمد صاحب، ان کے اساتذہ اور والدین کیلئے نجات دارین کا ذریعہ بنائے اور اس خدمت کو اپنے دربار عالی میں قبول فرمائے آمین یا رب العالمین۔

حنیف اللہ حنیف



Madrasa  
Dar-ul-Quran

(Regd.)

Rahimabad Swat N.W.F.P. (Pak)  
Ph: 0946-700913

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مدارس القرآن (رجسٹرڈ)

رحیم آباد ..... سوہرہ ..... پاکستان  
فون: 0946-700913

تاریخ

حوالہ نمبر

درس نظامی کے متداول فقہی کتب میں شرح الوقایہ کی اہمیت و اہمیت اہل علم پر مبنی ہیں۔ یہ دہم ہے کہ  
دوران المدارس العربیہ پاکستان کے ارباب حل و عقد نے شرح الوقایہ (راقرین) کو درس نظامی میں داخل کرنا  
اس حقیقت کا ثمرہ اعتراف و اظہار کیا۔  
اسلاف کے علمی ذوق کے مطابق شرح الوقایہ کے بعض مسائل میں علمی، تحقیقی سیمیناروں سے متاثر ہیں۔  
بالخصوص فی زمانہ جبکہ علمی پیشگی اور قوی علمی استعداد رکھنے والے ہیں جیسا ہے اس بات کی ابتدائی مددیں کرام اور  
طلباء کو یہ ضرورت محسوس ہوتی رہی کہ شرح الوقایہ (راقرین) کے علمی نکات اور فقہی دلائل کو تفہیم و  
تشریح کے ساتھ واضح کیا جائے۔ ہرچند کہ بعض مترجمین حضرات نے صرف لفظی ترجمہ کرنا اس کو سہل  
بنانے کی کوشش کی ہے لیکن ظاہر ہے کہ ان کا نقطہ نظر صرف آسان ترجمہ پیش کرنا ہے۔ جس سے یہ تشکی  
دور نہ ہو سکی۔

چنانچہ عزیزم مولانا علی محمد صاحب حفظہ اللہ تعالیٰ کو جب پہل مرتبہ یہ کتاب  
پڑھانے کا موقع ملا تو انہوں نے خود ہی اس ضرورت کو محسوس کیا۔ اپنے ذوق مطالعہ اور تحقیقی صلاحیتوں  
کو بروئے کار لے کر لکھتے ہوئے انہوں نے اس اہم علمی خدمت کا بیڑا اٹھایا۔ اپنے اساتذہ کرام کے باہمی مشاورت  
سے ہدف نقالی شرح الوقایہ (راقرین) کا آسان اور سہل انداز میں با محاورہ ترجمہ اور تشریح اس انداز میں  
کیا کہ فقہاء کرام کے فقہی اختلافات کو مدلل بیان کیا۔ لفظی تحقیقات اور صرفی، نحوی قواعد و مسائل کے پیش نظر  
میں حقیقت تحقیقات درج کر دیں۔ جس سے یہ علمی تشکی کافی حد تک کم ہو سکی۔ فلہذا الحمد للہ  
فاضل شرافت ماسما واللہ مدبرہ دارالقرآن رحیم آباد رسومات کے قابل فخر اور ممتاز فضلہ و میں سے  
ہیں جو تفہیم علم کے دوران ہی ممتاز ترین طلباء و میں سے رہے ہیں اب ان کی پہلی علمی و تحقیقی خدمت  
"احسن الوقایہ" آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

ناپز تو بالذاتیہاب اپنے موقوفات کے باعث شکر سکا لیکن چند مختلف مقامات کو دیکھ کر اندازہ ہوا  
کہ مصروف جانفشان کے ساتھ دینی انداز میں شرح الوقایہ (راقرین) کی افادیت کو سہل بنانے کی ملکہ کی  
زمان ہے۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ اس شرح کی افادیت کو عام اور عام بنائیں اور اس فاضل مولف حفظہ اللہ کے مزید  
علمی و روحانی قربات کا فیضیہ بنادیں۔ آمین۔ و مازیک علی اللہ بعزیز!

محمد رفیع اعظمی  
۱۴۲۸ھ

مدیر اعلیٰ دارالقرآن  
دارم مدرسہ دارالقرآن رحیم آباد - سوہرہ

تقریظ حضرت شیخ القرآن والحدیث مولانا حمید اللہ دیروٹی صاحب دامت برکاتہم

مہتمم مدرسہ عربیہ مظہر العلوم ینکورہ سوات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبی بعده :-

اما بعد: محترم المقام ابو زکریا مولانا علی محمد صاحب فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی، حالاً مدرس مدرسہ تعلیم القرآن کلاتھ مارکٹ ینکورہ سوات نے شرح الوقایہ آخرین کی شرح اردو زبان میں تحریر کی ہے۔ بندہ نے چیدہ چیدہ مقامات کا مطالعہ کیا بجز اللہ بسیار کاوش، انتھک کوشش، اور کافی عرق ریزی سے وقیع معلومات کا یہ خزانہ جمع کیا ہے۔

علم فقہ میں شرح الوقایہ کا مقام مسلم عند الکل ہے شرح کی سات خصوصیات اور امتیازات مؤلف دام عمرہ نے خود تحریر کی ہیں شرح الوقایہ کے بعض مقامات ہدایہ سے بھی زیادہ مفصل ہیں جیسے کہ طہر مطلق میں یہ بات واضح ہے۔ اگرچہ صاحب ہدایہ، صاحب شرح الوقایہ سے پہلے گزرے ہیں لیکن پھر بھی کبھی کبھی صاحب شرح الوقایہ، صاحب ہدایہ کا قول نقل کرتے ہیں۔۔۔ قال صاحب المہدایہ کذا وقال کذا، دو وجہ سے ایسا کرتے ہیں۔

(۱) اپنی تائید کیلئے کہ اس بات اور مسئلہ میں میں اکیلا نہیں ہوں صاحب ہدایہ نے بھی یوں کہا ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ کبھی صاحب ہدایہ پر اعتراض ہوتا ہے۔

اللہ رب العالمین سے التجاء ہے کہ مؤلف کی اس محنت کو قبولیت تام نصیب فرمائیں آمین اور علماء کرام و طلباء عظام اور عوام کیلئے یکساں فہم دین اسلام اور نجات دارین کا ذریعہ بنائیں۔ وما ذلک علی اللہ بعزیز

والسلام:

از خاکپائے اکابر دیوبند

حمید اللہ دیروٹی۔ مہتمم مدرسہ مظہر العلوم ینکورہ سوات

۵ شوال المکرم ۱۴۲۸ھ مطابق ۱۲۰ اکتوبر ۲۰۰۷ء بروز جمعرات

# تقریب حضرت مولانا مفتی محمد اسحاق صاحب دامت برکاتہم

## استاذ مدرسہ دار القرآن رحیم آباد سوات

شرح الوقایہ جو درس نظامی کی مشہور و معروف کتاب اور فقہ اسلامی کا بہترین مجموعہ ہے یہ وہ عظیم کتاب ہے جو تمام مدارس اسلامیہ کے نصاب میں داخل ہے اور اس کے بغیر مدارس اسلامیہ کا نصاب نامکمل سمجھا جاتا ہے۔ اس کتاب کی عربی زبان میں حواشی تو لکھی جا چکی ہیں لیکن اب تک اردو زبان میں شرح الوقایہ کی کوئی مبسوط اور مکمل شرح منظر عام پر نہیں آ سکی ہے۔ شدید ضرورت کے باوجود اردو کا دامن ابھی تک شرح الوقایہ کی ایسی شرح سے خالی تھا جو اساتذہ کرام اور طلباء عظام سب کیلئے یکساں مفید ہو بالآخر برادر مکرم فاضل نوجوان مولانا علی محمد صاحب زادہ اللہ علما وفضلا (جو ملاکنڈ ڈویژن کے قدیم اور اولین عظیم دینی درس گاہ مدرسہ تعلیم القرآن کلا تھ مارکیٹ مینکورہ قائم شدہ 1965ء بانی الحاج حضرت انظر گل بابا جی صاحب دامت برکاتہم العالیہ کے قابل و جید اساتذہ کرام میں سے ہیں اور خود شرح الوقایہ پڑھاتے ہیں) نے قلم اٹھایا اور بہت حد تک اس ضرورت کو پورا کیا۔ اب تک احسن الوقایہ کے نام سے شرح الوقایہ کی جلد ثالث سے متعلق دو جلدیں (جلد اول منظر عام پر آ چکی ہے اور جلد ثانی زیر طبع ہے) موصوف کے قلم سے آچکی ہیں۔

راقم الحروف اپنی عدیم القریں کی وجہ سے بالاستیعاب تو نہیں دیکھ سکا البتہ بعض اہم مباحث کا مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوا کہ مؤلف موصوف نے تشریح، صورت مسئلہ، اور نقل مذاہب ائمہ کرام کے سلسلہ میں بڑی جانفشانی کے ساتھ تحقیق کی ہے۔ اور پھر تمام مذاہب کو روایات و درایات کے زیور سے آراستہ کیا ہے۔ انداز بیان شستہ، مگلفۃ اور دلنشین ہے۔ زبان سلیس اور شیریں ہونے کے ساتھ سادہ اور تذریسی لب و لہجہ کے قریب تر ہے۔ ان شاء اللہ یہ شرح حضرات مدرسین و طلباء کرام دونوں کیلئے مفید ثابت ہوگی۔

اللہ رب العزت سے دعا ہے کہ وہ احسن الوقایہ کو اسم بامٹی بنائے اور اصل کتاب کی طرح اس کے فیض کو عام سے عام تر فرمائے اور برادر مکرم، ان کے اساتذہ کرام، شیوخ، اور والدین کو بہترین صلہ عطا فرمائے آمین محمد اسحاق

مفتی و مدرس مدرسہ دار القرآن رحیم آباد سوات

۶ شوال المکرم ۱۴۲۸ھ

امام و خطیب سنہری مسجد سنہری محلہ بٹہ مینکورہ سوات



## کتاب البیع

کتاب البیع کی کتاب الوقف سے مناسبت:

کتاب البیع سے پہلے کتاب الوقف تھی دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں ازالہ ملک ہوتا ہے لیکن وقف میں ازالہ ملک الائی مالک ہوتا ہے اور بیع میں ازالہ ملک الی مالک ہوتا ہے۔ تو وقف بمنزلہ مفرد اور بیع بمنزلہ مرکب ہوئی اور مفرد مرکب پر مقدم ہوتا ہے۔

یہاں چند امور کی معرفت ضروری ہے:

(۱) اول تعریف بیع۔ (۲) اقسام بیع (۳) شروط بیع (۴) حکم بیع (۵) محل بیع (۶) رکن بیع (۷) مشروعیت بیع

تشریح: (۱) تعریف بیع: لفظ بیع از قبیل اضداد ہے خرید و فروخت دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔ جیسے ترمذی شریف کی حدیث میں ہے۔ لا یبیع بعضکم علی بیع بعض ولا یخطب بعضکم علی خطبة بعض "یہاں بیع سے یشتری مراد ہے اسلئے کہ منہی عنہ شراء ہے نہ کہ بیع اسی طرح لفظ شراء بھی اضداد میں سے ہے۔ خرید و فروخت دونوں میں استعمال ہوتا ہے جیسے، "وشروه بشمن بیخس" سے بیع مراد ہے۔

حقیقت اور لغت کے اعتبار سے تو یہ دونوں الفاظ ایک دوسرے کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں لیکن عرف عام میں لفظ بیع بائع کے ساتھ اور لفظ شراء مشتری کے ساتھ مخصوص ہوئے ہیں۔ لفظ بیع متعدی بدو مفعول ہوتا ہے براہ راست جیسے بعت زید الدار، اور کبھی مفعول اول پر بغرض تاکید من یا لام داخل کر دیتے ہیں، جیسے بعت من زید الدار،۔ بعت لک

نفت میں: بیع وشراء مطلق مبادلہ شیء بشیء کو کہتے ہیں۔ خواہ وہ شیء مال ہو یا نہ ہو۔ جیسے باری تعالیٰ کا قول: ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة۔ اولئك الذین اشتروا الضلالة بالهدی،۔ وشروه بشمن بیخس: چونکہ حضرت یوسفؑ مال نہ تھے۔

### بیع کی اصطلاحی تعریف

اصطلاح میں مختلف تعریفیں کی گئی ہیں۔ لیکن ان میں سے بہتر تعریف وہ ہے جو صاحب کنز نے کی ہے کہ: ہو مبادلة المال بالما بالتراضی: یعنی آپس کی رضامندی سے ایک مال کو دوسرے مال سے بدل لینا بیع کی حقیقت ہے۔

تعریف مذکور میں بالتراضی کی قید قول باری تعالیٰ سے ماخوذ ہے: الا ان تكون تجارة عن تراض منکم: اور مبادلہ سے

مراد مبادلہ شرعیہ ہے یعنی ارتباط ایجاب و قبول۔ تراضی کی قید بیع شرعی کے مفہوم میں داخل تو نہیں لیکن شرعاً اسکے حکم کے ثبوت کیلئے شرط ہے تو قید احترازی نہیں ہے بلکہ ایک مستقل حکم کی طرف اشارہ ہے۔ یا یوں کہیں کہ یہ تعریف بیع صحیح اور بیع نافذ کی ہے نہ کہ مطلق بیع کی۔

(۲) امر دوم: بیع باعتبار ذات چار قسم پر ہے۔ (۱) بیع نافذ (۲) بیع موقوف (۳) بیع فاسد (۴) بیع باطل:

ان سب کی تعریفیں اپنی جگہ آئیں گی:

بیع کے اعتبار سے بیع چار قسم پر ہے۔ (۱) بیع مطلق، بیع لعین، بیع بائمن (۲) بیع مقایضہ، بیع لعین، بیع بائمن، (۳) بیع صرف، بیع الدین، بیع السلم، بیع الدین، بیع بائمن۔

بیع باعتبار ثمن چار قسم پر ہے: (۱) بیع مراجمہ: ثمن اول سے زائد کے عوض بیچنا (۲) تولیہ ثمن اول پر بیچنا (۳) (وضیہ: ثمن اول سے کم پر بیچنا (۴) مساومہ اس ثمن کے عوض بیچنا جس پر عاقدین راضی ہو جائیں قطع لحاظ ثمن اول سے (۳) امر سوم شروط بیع: (۱) عاقدین کا عاقل ہونا (۲) بیع کا مال مقوم ہونا (۳) مقدور التسلم ہونا (۴) مملوک ہونا (۵) موجود ہونا

(۴) امر چہارم حکم بیع: ملک: یعنی مشتری کو بیع میں تصرف کا حق حاصل ہونا اور بائع کو ثمن میں تصرف کا حق حاصل ہونا۔

(۵) امر پنجم: محل بیع: مال کا مقوم ہونا۔

(۶) امر ششم: رکن بیع: ایجاب اور قبول۔

مشروعیت بیع: بیع کی مشروعیت: قرآن - حدیث - اجماع اور قیاس۔ سب سے ثابت ہے۔ قرآن پاک میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے:

نمبر (۱): "یا ایہا الذین آمنوا لاتاکلو اموالکم بینکم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منکم۔"

اس آیت سے معلوم ہوا کہ باہمی رضامندی سے بیع و شراء جائز اور مشروع ہے۔

احل الله البيع وحرم الربوا: یہ آیت بھی جواز بیع پر دلالت کرتی ہے۔

**مشروعیت بیع حدیث سے:** عن قیس بن ابی عزیرة قال کنا فی عهد رسول الله ﷺ نسمنی السماسرة فمر بنا النبی ﷺ فسمانا باسم هو احسن منه فقال یا معشر التجاران البیع یحضره اللغو والحلف فثوبوه بالصدقة (ابو داود) ۲: عن ابی سعید الخدری رضی الله تعالیٰ عنه عن النبی ﷺ قال التاجر الصدوق الامین مع النیین والصدقین والشهداء ۳: التجار یبعثون یوم القیامة فجاءوا الامن التقی وبر وصدق ان روایات میں سے ہر ایک میں تاجروں کو صدقہ دینے کا حکم دیا گیا ہے۔ دیانت داری کی ستائش کی گئی ہے۔ یہ تینوں بیع اور تجارت کے جواز پر دلالت کرتی ہیں نیز، اصحاب میر کے یہاں حضور ﷺ کا حضرت خدیجہؓ کا مال لیکر شام جانا مشہور ہے۔

اجماع سے۔۔۔ عہد رسالت مآب ﷺ سے لیکر آج تک مسلمان بیع کے جواز پر متفق چلے آ رہے ہیں۔ آپ ﷺ نے خود ضرورت کی اشیاء خریدی ہیں۔ اور اکابر صحابہ کرام، حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت عباسؓ، حضرت عبدالرحمان بن عوفؓ وغیرہ صحابہ کرامؓ نے تجارت کی ہے۔

**قیاس:** قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ بیع جائز ہونی چاہیے اسلئے کہ ایک آدمی اپنی تمام ضروریات زندگی پورا کرنے پر قادر نہیں ہوتا۔ اب اپنی ضرورت کی چیزیں یا تو کسی سے زبردستی لے گا۔ تو فساد برپا ہوگا۔ اسی طرح بسا اوقات ایک انسان کے پاس اپنی ضرورت سے زائد اشیاء ہوتی ہیں۔ وہ اسکو دیکر اس کے مقابلے میں دوسری اشیاء لینا چاہتا ہے۔ اگر یہ باہمی رضامندی اور لین دین سے ہو جائے تو فساد نہ ہوگا اور یہی بیع ہے۔

## کتاب البیع

(۱) هو مبادلة المال بالمال ینعقد بايجاب وقبول بلفظی الماضي وبتعاطی فی النفیس والخمیس فمبادلة المال بالمال علة صورية للبیع والایجاب والقبول والتعاطی علة مادية له والمبادلة یكون بین اثنين فهما العلة الفاعلیة ولم یقل علی سبیل التراضی لیتمل مالا یكون بالتراضی کبیع المکره فانه ینعقد هو الصحیح انما قال هذا الان عند البعض انما ینعقد بالتعاطی فی الخمیس لا فی النفیس والتعاطی عند البعض الاعطاء من الجانبین ویکفی عند البعض

من احد الجانبین كما اذا ساوم احد المبيع ولم يكن معه و عاء يجعل المبيع فيه فکال فقارقه فجاء بالوعاء واعطى الثمن فهو جائز ولو قال كيف تبیع الحنطة فقال قفیزاً بدرهم وقال کلنی خمسة اقفره فکال فذهب بها فهذا بیع و علیه خمسة دراهم و اذا اوجب واحد قبل الاخر فی المجلس کل المبيع بکل الثمن او ترک الاذا بین ثمن کل ای اذا قال بعت هذا بدرهم و ذلك بدرهم فقبل احدهما بدرهم یجوز و سالم یقبل بطل الايجاب ان رجع الموجب او قام احدهما عن مجلسه۔

ترجمہ: بیع مال سے مال بدل لینا ہے۔ اور وہ منعقد ہوتی ہے ایجاب اور قبول سے جبکہ دونوں لفظ ماضی کے ہوں اور تعاطی یعنی باہمی لینے دینے سے عمدہ اور گھٹیا اشیاء میں۔ مبادلتہ المال بالمال علت صوری ہے بیع کے لئے ایجاب و قبول علت مادی ہے اور دو آدمیوں کے درمیان مبادلتہ علت قاعلی ہے۔ علی سبیل التراضی کی قید نہیں لگائی تاکہ شامل ہو جائے اس بیع کو بھی جو باہمی رضامندی سے نہ ہو جیسے بیع مکہ: اور یہی صحیح ہے مصنف نے یہ فرمایا اسلئے کہ بعض کے نزدیک بیع تعاطی خیس اشیاء میں منعقد ہوتی ہے نہ کہ نفیس میں۔ اور تعاطی میں بعض کے نزدیک جائنہن سے دینا ہے اور بعض کے نزدیک جانب واحد سے دینا کافی ہے۔ جیسے کوئی آدمی سامان کا بھاء لگا دے اور اس کے پاس برتن نہ ہو جس میں بیع کو رکھے اس نے ناپا تو وہ بائع سے جدا ہوا اور برتن لیکر آیا اور ثمن دیدیا تو یہ جائز ہے اور اگر کہا کہ تو گندم کیسے بیچتا ہے اس نے کہا کہ ایک قفیز ایک درہم میں پس ان سے کہا کہ میرے لئے پانچ قفیز ناپ لو اس نے ناپا مشتری اس کو لے گیا تو بیع ہوئی اور اس پر پانچ درہم لازم ہیں۔ اور جب ایک نے ایجاب کیا تو دوسرا قبول کریں مجلس کے اندر پوری بیع کو یا چھوڑ دے الا یہ کہ بیان کرے ثمن ہر ایک کا یعنی یہ کہے کہ یہ ایک درہم میں اور وہ ایک درہم میں تو اس نے ایک کو قبول کیا۔ ایک درہم میں یہ جائز ہے اور جب دوسرا قبول نہ کریں تو ایجاب باطل ہوا اگر ایجاب کرنے والے نے رجوع کیا اور یا ایک ان دونوں میں سے کھڑا ہوا مجلس سے۔

تشریح: بیع کا انعقاد کس سے ہوتا ہے: بیع کے لغوی اور اصطلاحی معنی پہلے گزر چکے ہیں۔ انعقاد عاقدین میں ایک کے کلام کا دوسرے کے کلام کے ساتھ شرعاً اس طرح پیوست ہونا کہ اس کا اثر محل یعنی بیع میں ظاہر ہو جائے یعنی بیع بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کی ملکیت میں داخل ہو جائے۔

ایجاب کے معنی ہیں اثبات۔ کیونکہ دوسرے کیلئے خیار قبول کو ثابت کرتا ہے چاہے بائع ہو یا مشتری یعنی جس کا کلام پہلے صادر ہو وہ ایجاب ہے اور جس کا کلام بعد میں صادر ہو وہ قبول ہے۔

بلقسطی الماضی بیع منعقد ہو جاتی ہے دو ایسے لفظوں سے جو دونوں ماضی کے لفظ ہوں اسلئے کہ بیع انشاء تصرف کا نام ہے اور انشاء ہونا شریعت سے معلوم ہوتا ہے۔ ماضی اگرچہ اخبار ہے لیکن شارع نے اس کے لئے ماضی کے صیغے استعمال فرمائے ہیں۔ ماضی سے مراد یہ ہے کہ وہ امر اور مستقبل کا صیغہ نہ ہو۔ ماضی ہو یا حال کا صیغہ جسکے حال ہونے پر قرینہ موجود ہو جیسے ابیع الان قولہ مبادلة المال بالمال علة صوریۃ: ہر کام کے لئے علل اربعہ ہوا کرتی ہیں۔ بیع کیلئے علل اربعہ یہ ہیں۔

(۱): علت صوری وہ مبادلة المال بالمال ہے (۲): علت مادی وہ ایجاب و قبول اور تعاظمی ہے

(۳): علت فاعلی عاقدین ہے (۴): علت غائی وہ ملکیت اور تصرف ہے

ولم یقل علی سبیل التراضی: مصنفؒ نے بیع کی تعریف میں علی سبیل التراضی کی قید نہیں لگائی جس طرح کہ صاحب کنز نے لگائی ہے تاکہ بیع مکروہ بھی بیع کی تعریف میں داخل ہو جائے۔ بیع مکروہ بیع تو ہے لیکن بیع صحیح اور بیع نافذ نہیں ہے اسلئے صاحب کنز نے تراضی کی قید کا اضافہ کیا ہے۔

بیع تعاظمی اشیاء نفیسیہ اور حسیہ سب میں جائز ہے: بیع بالتعاظمی نفیس و خسیس اشیاء دونوں میں جائز اور منعقد ہے یا صرف خسیس اشیاء میں بیع تعاظمی کہتے ہیں بغیر ایجاب اور قبول کے بیع اور ثمن کا لین دین کرنا جسمیں ایجاب و قبول کے الفاظ بالکل نہ ہو بائع بیع دیدیں اور مشتری ثمن دیدے کلام کسی جانب سے نہ ہو تو یہاں ایجاب اور قبول اگرچہ نہیں لیکن معنی بیع پائے گئے ہیں۔ اسلئے یہ بیع درست ہے۔ بیع تعاظمی صحیح قول کے مطابق اشیاء حسیہ اور نفیہ دونوں میں جائز ہے۔ البتہ امام کرنی کے نزدیک اشیاء حسیہ میں جائز اور نفیہ میں ناجائز ہے۔ صحیح قول کے مطابق اشیاء نفیہ میں جواز کی دلیل یہ ہے کہ عاقدین کی طرف سے باہمی رضامندی پائی گئی ہے اور یہی مقصود ہے اسلئے بیع تعاظمی جائز ہے رضامندی کبھی صراحت ہوگی۔ جیسے ایجاب و قبول میں اور کبھی حکماً ہوگی جیسے تعاظمی میں۔

اشیاء نفیہ اور حسیہ کی تعریف: اشیاء نفیہ وہ ہیں جسکی قیمت زیادہ ہو اور اشیاء حسیہ وہ ہیں جس کی قیمت کم ہو۔ بعض کے نزدیک اشیاء نفیہ وہ ہیں جسکی قیمت مقدار سرقہ سے زیادہ ہو اور اگر اس کی قیمت مقدار سرقہ سے کم ہو وہ اشیاء حسیہ ہیں۔

کیا بیع تعاظمی میں جانبین سے دینا ضروری ہے: بعض کے نزدیک تعاظمی اس وقت ہوگی جبکہ دونوں جانبین سے کلام نہ ہو بلکہ ایک نے بیع حوالہ کر دی دوسرے نے ثمن دید یا دونوں نے کلام نہ کیا۔ اور بعض کے نزدیک تعاظمی جانب واحد

سے بھی ہو سکتی ہے۔ کہ ایک جانب میں کلام ہو اور دوسری جانب میں کلام نہ ہو۔ جیسے کسی نے بیع کا ریٹ معلوم کیا اور بائع نے اسکو تول کر رکھ دیا اور مشتری کے پاس برتن نہ تھا پھر جا کر برتن لے آیا اور بیع کو اس میں رکھ دیا اور ثمن بائع کے حوالے کیا تو اس صورت میں تعاطی مشتری کی جانب سے ہوئی نہ کہ بائع کی جانب سے اسلئے کہ بائع نے تو ریٹ بتا کر بیع کو لفظوں میں ظاہر کیا۔ یا جیسے کسی نے پوچھا کہ بھائی گندم ایک قفیز کتنے پر ہے بائع نے کہا کہ ایک درہم میں مشتری نے کہا کہ مجھے پانچ قفیز دیدو۔ بائع نے تپ کر دیا تو یہ تو تعاطی بائع کے جانب سے ہے اسلئے کہ اس نے ایجاب یا قبول الفاظ میں بیان نہیں کیا ہے۔ بہر حال تعاطی میں یہ تو شرط ہے کہ رضامندی جائنیں سے موجود ہو اگر کوئی راضی نہ ہو تو پھر تعاطی سے بیع صحیح نہ ہوگی۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ جائنیں سے کلام نہ بلکہ اگر ایک جانب سے کلام ہو اور دوسری جانب سے کلام نہ تو وہ بھی بعض کے نزدیک بیع تعاطی میں داخل ہے

کیا احناف کے نزدیک خیار مجلس ثابت ہے؟ جب ایک نے ایجاب کیا تو دوسرے کو اختیار ہے چاہے پوری بیع کو قبول کرے اسی مجلس میں چاہے رد کرے اور یہ خیار خیار مجلس کہلاتا ہے مجلس کے اختتام تک اسکو خیار رہے گا تا کہ اسکی رضا کامل پائی جائے لیکن یہ نہیں کر سکتا کہ بعض بیع کو قبول کریں اور بعض کو رد کرے اسلئے کہ اس سے لازم آتی ہے تفریق الصفقة قبل التمام لا تم تا ہے اور تفریق الصفقة قبل التمام ناجائز ہے۔ ہاں البتہ ہر ایک کا ثمن الگ الگ ذکر کر دے کہ یہ ایک درہم میں اور دوسرا بھی ایک درہم میں تو اس صورت میں بعض کو قبول کرنا اور بعض کو قبول نہ کرنا جائز ہے اسلئے کہ یہ صفقتہ واحده نہیں ہے بلکہ صفقات متفرقة ہیں۔

مالم یقبل بطل الایجاب: جب ایک نے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول نہ کیا دوسرے کے قبول کرنے سے پہلے موجب نے اپنے ایجاب سے رجوع کیا تو یہ رجوع کرنا صحیح ہے اسلئے کہ ابھی تک اس سے کسی کا حق وابستہ نہیں ہوا تو اس میں ابطالی حق غیر لازم نہیں آتا۔ یا ان دونوں میں سے ایک مجلس سے کھڑا ہو یا ہر ایک نے ایسا کام شروع کیا جو اعراض پر دلالت کرتا ہے تو ایجاب باطل ہو گیا۔

واذا وجب الایجاب والقبول

لا یشیت خیار المجلس خلافا للشافعی رحمہ اللہ۔ ولما ذکر ایجاب والقبول اراد ان یذکر الثمن والمبیع وانما قدم ذکر الثمن لانه وسیلة الی حصول المبیع وهو المقصود والوسائل متقدمة علی المقاصد فقال وصح البیع فی العوض المشار الیه بلا علم بقدره ووصفه لا فی غیر المشار الیه فانه حیث لا بد من ان یذکر قدره ووصفه وبشمن حال وای اجل علم وبالثمن المطلق ای



ان لم يذكر صفته بان قيل بعث بعشرة دراهم فان استوت مالية النقود فعلى ما قدره من  
 اي نوع اي يقع البيع على عشرة دراهم من اي نوع كان اي يعطى المشتري اي نوع شاء وان  
 اختلف فعلى الاروج وفسدان استوى رواجها اي فى صورة اختلاف مالية النقود الا ان يبين  
 احدها اي احد النقود وهذا استثنا منقطع لان البحث فى البيع بالثمن المطلق فلا يكون حال  
 بيان احد النقود من جنس احوال اطلاق الثمن - ثم بعد ذكر الثمن شرح فى ذكر المبيع فقال  
 وفى الطعام والحبوب كيلا وجزا فان بيع بغير جنسه وبانا او حجر معين لم يدرك قدره -

ترجمہ: اور جب ایجاب اور قبول پائے گئے تو بیع لازم ہوگئی یعنی خیاب مجلس کی کیلئے ثابت نہ ہوگا خلاف ثابت ہے امام شافعی  
 کیلئے اسلئے جب مصنف نے ایجاب و قبول ذکر کیا تو ارادہ کیا کہ ذکر کریں ثمن اور بیع کو اور ثمن کا ذکر مقدم کیا اسلئے کہ یہ وسیلہ ہے  
 بیع حاصل کرنے کا اور وسائل مقدم ہوتے ہیں مقاصد پر چنانچہ فرمایا: اور صحیح ہے بیع اس عرض میں جو سامنے موجود ہوا اسکی مقدار  
 اور وصف کے علم حاصل کئے بغیر نہ اسمیں جو سامنے نہ ہوا اسلئے کہ اس وقت ضروری ہے مقدار اور وصف کا بیان کرنا: اور صحیح ہے بیع  
 نقد دام کے ساتھ اور ادھار کے ساتھ جبکہ ادھار کی مدت معلوم ہو۔ اور ثمن مطلق کے ساتھ کہ اسکی صفت بیان نہ کرے اسی طرح  
 کہ کہا جائے کہ بیع دیا دس درہم میں اگر نقد کی مالیت برابر ہو تو انداز کریگا جس نوع سے چاہے یعنی بیع واقع ہوگی دس درہم پر جس  
 نوع سے بھی ہو یعنی مشتری دے جس نوع سے چاہے اور اگر نقد و مختلف ہو تو پھر جو زیادہ رائج ہے اور اگر رواج میں برابر ہے تو بیع  
 ناسد ہے یعنی مالیت مختلف ہونے کی صورت میں ہاں اگر مشتری ایک کو متعین کرے اور یہ استثناء منقطع ہے۔ اسلئے کہ بحث اس بیع  
 میں ہے جو ثمن مطلق کے ساتھ ہو تو احد النقود کا حال بیان کرنا مطلق ثمن کے احوال سے نہیں ہے۔

ثمن ذکر کرنے کے بعد بیع کا ذکر شروع کر دیا فرمایا: صحیح ہے بیع کھانے کی چیزوں میں اناج میں ناپ کر یا اٹکل اگر اپنی جنس  
 سے غیر کے ساتھ بیچا جائے معین برتن اور معین پتھر کے ساتھ جسکی مقدار معلوم نہ ہو۔

تشریح: خیاب مجلس کی تفصیل: اور جب ایجاب اور قبول پورے ہو گئے تو بیع لازم ہوگی۔ اب کسی کو خیاب مجلس  
 حاصل نہ ہوگا سوائے خیاب عیب اور خیاب رویت کے: امام شافعی کے نزدیک ایجاب و قبول کے بعد بھی بائع اور مشتری کیلئے خیاب  
 مجلس ثابت ہے یعنی ایجاب و قبول کے بعد اگر مجلس میں احد المتعاقبین اس بیع کو ختم کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: لقوله عليه السلام المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا - اور وہ تفرق سے مراد  
 تفرق ابدان لیتے ہیں۔

جبکہ احناف کے نزدیک خیارج مجلس ثابت نہیں۔

احناف کی دلیل دلیل نمبر ۱ باری تعالیٰ کا قول،، یا ایہا الذین امنوا افو بالعقود،، ایفاء عقد لازم ہے اور واجب ہے اور بیع بھی ایک عقد ہے ایجاب و قبول کے بعد اسکی ایفاء لازم ہے۔ خیارج دینے کی صورت میں نص کا ابطال لازم آتا ہے اور نص کا ابطال درست نہیں

۲: یا ایہا الذین امنوا لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منکم۔ اور یہ ظاہر ہے کہ ایجاب اور قبول کے بعد اس پر تجارت صادق ہے جب تجارت ہے تو عقد تمام ہونے کے بعد بلا رضاء غیر باطل کرنا ابطال حق غیر ہے۔

۳: واشہدوا زانبا یعتم: اشہاد برائے توثیق عقد ہوتا ہے تاکہ کوئی انکار نہ کر سکے اور خیارج دینے کی صورت میں اشہاد کا فائدہ باقی نہیں رہتا تو یہ بھی ابطال نص ہے جو کہ ناجائز ہے۔

امام شافعیؒ کے متدل کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں خیارج سے مراد خیارج قبول ہے۔ کہ ایک نے ایجاب کیا دوسرے نے ابھی تک قبول نہیں کیا تو ہر ایک کو اختیار ہے کہ عقد تمام کریں یا واپس کریں اور حدیث میں اسکی طرف اشارہ بھی موجود ہے اسلئے کہ المتبايعان اسم فاعل ہے۔ اگر بیع سے پہلے ان کو متبايعان کہا جائے تو یہ مجاز ہے باعتبار ما یکون اور اگر ایجاب و قبول کے بعد متبايعان کہیں گے تو یہ مجاز ہے باعتبار ما کان اور جب ایک نے ایجاب کیا دوسرے نے ابھی تک قبول نہیں کیا تو یہ متبايعان ہیں ھقیقہ اور حقیقت پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔ اسی طرح مالم یطر قاض تفرق سے مراد تفرق اقوال ہے نہ کہ تفرق ابدان یعنی ایک نے ایجاب کیا دوسرے نے قبول نہ کیا ہے تو اقوال دونوں متفرق نہیں جب ایجاب و قبول ہو گیا تو اب تفرق ہو گیا اب کسی کو خیارج نہیں ہوگا۔

مصنفؒ نے ایجاب و قبول کے بعد ثمن اور بیع کا ذکر شروع فرمایا اور دونوں میں پھر ثمن کا تذکرہ مقدم کیا ہے اسلئے کہ ثمن وسیلہ ہے حصول بیع اور وسائل مقاصد پر مقدم ہوتے ہیں اسلئے ثمن کو مقدم کیا۔

وصح البیع فی العوض المتشار الیہ: اور صحیح ہے بیع اس عوض میں جو سامنے موجود ہو اسکی طرف اشارہ کیا گیا ہو۔ اگر چہ اسکی مقدار اور وصف کا علم نہ ہو مثلاً یہ کہے کہ گندم کا یہ ڈھیر مجھے اس رقم کے مقابلے میں دید و جو یہ میرے ہاتھ میں ہے اس نے قبول کیا تو یہ درست ہے اسلئے کہ مفہمی الی النزاع نہیں ہے لیکن جب عوض سامنے موجود نہ ہو تو اسکا وصف اور مقدار بیان کرنا ضروری ہے تاکہ اعطاء کے وقت نزاع نہ ہو۔

وبین حال والی اجل علم: بیع صح ہے چاہے ثمن فی الحال ادا کرنا ہو یا ادھار ہو لیکن ادھار کی مدت معلوم اور معین ہو۔  
وبالثلث المطلق: اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں:

(۱) کرنسیوں کی مالیت برابر ہو اور رواج بھی برابر ہو تو بیع درست ہے جس کرنسی کو چاہے ادا کریں۔

(۲) مالیت مختلف ہو اور رواج بھی مختلف ہو جو جس کا رواج زیادہ ہے وہ ادا کریں۔

(۳) رواج برابر ہو اور مالیت مختلف ہو تو اس صورت میں بیع فاسد ہے اسلئے کہ مفعی الی النزاع ہے مشتری کم قیمت والی کرنسی دے گا اور بائع زیادہ قیمت والی مانگے گا۔

(۴) رواج برابر ہو مالیت مختلف ہو لیکن ایک کرنسی کو متعین کر دیا کہ فلاں کرنسی دی جائے گی تو بیع صحیح اور وہی کرنسی دینا لازم ہوگا لہذا تین صورتوں میں بیع جائز اور ایک صورت میں فاسد ہے۔

وهذا الاستثناء منقطع الا ان یبین احده من مین جواستثناء ہے یہ متشی منقطع ہے متشی متصل نہیں ہے اسلئے کہ پہلے سے بحث چلی آ رہی کہ بیع جب ثمن مطلق کے ساتھ ہو ایک بھی ثمن اور کرنسی متعین نہ ہو، تو ایک کو جب متعین کر دیا تو متعین چونکہ غیر متعین اور مطلق کی جنس سے نہیں تو متشی منقطع ہوا نہ کہ متصل

ثم بعد ذکر الثمن شرع فی الذکر المبیع وفی الطعام والحبوب: ثمن ذکر کرنے کے بعد مصنف نے بیع کی بحث شروع فرمادی۔ فرمایا کہ طعام اور اثاثہ بیع جائز ہے چاہے ناپ کر ہو یا اٹکل کے ساتھ اس شرط پر کہ خلاف الجس کے ساتھ بیچنا ہو۔ اگر آپس میں ہم جنس چیزوں کا تبادلہ ہو تو اٹکل اور اندازے سے بیچنا جائز نہیں اسلئے کہ اسمیں احتمال ربوا ہے اور احتمال ربوا بھی ایسا ہی حرام ہے جیسے کہ جیسے کہ ربوا حرام ہے اور خلاف الجس میں اسلئے اٹکل سے جائز ہے کہ حدیث میں ہے "فاذا اختلف هذه الاصناف فبیعوا کیف شئتم نیز اس صورت میں مقدار کا مجہول ہونا مفعی النزاع نہیں ہے۔

وبالنا او حجر معین: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک معین برتن جسکی مقدار معلوم نہ ہو یا ایک معین پتھر جسکی مقدار معلوم نہ ہو ان کے ساتھ بیع کرنا جائز ہے مثلاً ایک شخص نے 10 روپے دیکر کہا کہ اسکے عوض مجھے ایک بالٹی گندم دیدو اس نے دیدیا تو یہ جائز ہے اگرچہ بالٹی کی مقدار معلوم نہیں یا ایک پتھر اٹھا کر کہا کہ اسکے بقدر مجھے گندم دیدو میں دس روپے دوں گا تو یہ جائز ہے اسلئے کہ یہ مفعی النزاع نہیں ہے۔ اور حلاکت نادر ہے۔ یعنی بظاہر یہ بات نادر ہے کہ وہ معین برتن اور معین پتھر بیع کے ناپنے، تولنے سے پہلے پہلے ہلاک ہو جائے کیونکہ یہ تو ہاتھ در ہاتھ بیع ہے برخلاف بیع سلم کے کہ اس میں حواگی بیع یعنی مسلم فیہ کی حواگی ایک مدت کے بعد ہوتی ہے تو اس میں ہلاکت برتن و پتھر کا امکان قوی ہے لہذا بیع سلم مجہول مقدار کے بدلے جائز نہیں ہے کیونکہ اسمیں ہلاکت نادر نہیں ہے

وفى صاع فى بيع صبرة كل صاع بكذا اى اذا قال بعث هذا الصبرة كل صاع بدرهم صح  
فى صاع واحد وفى كلها ان سمي جملة قفزاتها اى اذا قال بعث هذا الصبرة وهى عشرة  
اقفزة كل قفيز بدرهم صح فى الكل

وفسد فى الكل فى بيع ثلة او ثوب وكل شاة او ذراع بكذا لان البيع لا يجوز الا فى واحد  
وذلك الواحد متفاوت

وكذا كل معدود متفاوت فان باع صبرة على انها مائة صاع بمائة وهى اقل او اكثر اخذ  
المشتري الاقل بحصة او فسخ البيع وما زاد للبائع لانه لم يبيع الا مائة صاع فالزائد له

وان باع المزروع هكذا اخذ الاقل بكل الثمن او ترك والاكثر له بلا خيار للبائع لان  
الذرع فى الثوب وصف والمراد بالوصف الامر الذى اذا قام بالمحل يوجب فى ذلك المحل

حسناً او قبحاً فالكمية المحضة لا يكون من الاوصاف بل هى اصل لان الكمية عبارة عن قلة  
الاجزاء او كثرتها والشئ انما يوجد بالاجزاء والوصف ما يقوم بالشئ فلا بد ان يكون موخراً

عن وجود ذلك الشئ فالكمية التى تختلف بها الكيفية كالذرع فى الثوب امر يختلف به حسن  
المزيد عليه فان الثوب اذا كان عشرة اذرع تساوى عشرة دنانيز وان كان تسعة اذرع لاتساوى

تسعة دنانيز لانه لا يكفى جبة والعشرة تكفى فوجود الذرع الزائد على التسعة يزيد التسعة  
حسناً فيصير كالوصف الزائدة فلا يقابلها شئ من الثمن اى الثمن لا يتقسم على الاجزاء

كما يتقسم فى الحنطة فانه اذا كان عشرة اقفزة بعشرة دراهم كان قفيز واحد بدرهم ولا  
كذلك فى الثوب فاذا باع عشرة اذرع كما فى مسالتنا لا ياخذ به بتسعة بل ان شاء اخذه وان

شاء فسخ وان كان زائداً كان للمشتري فانه باع هذا الثوب فوجد المشتري امر امر غوباً كان  
للمشتري كما اذا اشترى عبداً فوجده كاتباً وان قال كل ذراع بدرهم اخذ الاقل بحصة او

ترك وكل الاكثر كل ذراع بدرهم او فسخ لانه افرد كل ذراع بدرهم فلا بد من رعاية هذا  
المعنى - واعلم ان المسالة فيما اذا باع ثوباً على انه عشرة اذرع بعشرة دراهم كل ذراع بدرهم

فاذا هو تسعة اذرع او احد عشر ذراعاً حتى لو كان تسعة ونصفاً او عشرة ونصفاً فحكمه ليس  
كذلك على ما سياتى فى هذه الصفحة -

وصح بیع عشرۃ أسهم من مائة سهم لا بیع عشرة اذرع من مائة ذراع من دار هذا عندابی حنیفة وقالاصح فی الوجهین لانه باع عشرا مشاعا من الداروله ان فی الثانی المبیع محل الذراع وهو معین مجهول لا مشاع بخلاف السهم۔

ترجمہ: اور بیع صحیح ہے ایک صاع میں ایک ڈھیر سے جب کہا کہ ہر ایک صاع اتنے میں۔ جب کہا کہ میں نے بیچ دیا اس ڈھیر کو ہر ایک صاع ایک درہم کے عوض۔ تو صحیح ہے ایک صاع میں اور سب میں صحیح ہے جب کہ ڈھیری کے تمام قفیزوں کو بیان کرے۔ یعنی اس طرح کہے کہ میں نے اس ڈھیری کو بیچ دیا اور یہ دس قفیز ہے ہر ایک قفیز ایک درہم میں تو سب میں صحیح ہو جائے گی۔ اور سب میں بیع فاسد ہے بکریوں کے ریوڑ یا کپڑا بیچنے میں کہ ہر ایک بکری یا گز اتنے میں۔ اس لئے کہ بیع جائز نہیں مگر ایک میں اور وہ بھی مختلف ہے۔ اور اس طرح ہر عددی متفاوت چیز ہے۔ اگر کسی نے اناج کی ایک ڈھیری بیچ دی۔ اس شرط پر کہ وہ سو صاع ہے سو روپے میں اور وہ سو سے کم نکل آئی یا زیادہ تو مشتری لے لے کم اسکے حصے کو بقدر یا بیع فتح کر دے۔ اور جو زیادہ ہے وہ بائع کا ہے اسلئے کہ اس نے صرف سو صاع بیچا ہے تو زیادہ اسکی ہوگی۔ اور اگر کسی نے کپڑے کے تھان کو اس طرح بیچا تو کم نکل آنے کی صورت میں مشتری کل ثمن کیساتھ لے لیا چھوڑ دے اور زیادہ نکل آنے صورت میں مشتری کا ہوگا۔ بائع کا کوئی اختیار نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ گز کپڑے میں وصف ہے اور مراد وصف وہ چیز ہے۔ کہ جب وہ کسی محل کے ساتھ قائم ہو تو اس محل میں حسن پیدا کر دے یا فتح۔ تو مقدار محض اوصاف میں سے نہیں ہے بلکہ یہ اصل ہے اسلئے کہ کیت اور مقدار عبارت ہے قلت اجزاء اور کثرت اجزاء سے اور شیء اجزاء کیساتھ موجود ہوتی ہے۔ اور وصف وہ جو کسی شیء کیساتھ قائم ہو تو ضروری ہے کہ اسکا وجود اس شیء کے وجود سے منوخر ہو: تو وہ کیت جس سے کیفیت مختلف ہوتی ہے جیسے گز کپڑے میں یہ ایک ایسا امر ہے کہ اس سے مزید علیہ کا حسن مختلف ہوتا ہے۔ اسلئے کہ کپڑا جب دس گز کا ہو تو وہ دس دینار کے برابر ہے لیکن اگر وہ نو گز ہو جائے تو نو دینار کے برابر نہیں اسلئے کہ وہ جب سے کیلئے کافی نہیں ہے اور دس گز کافی ہے تو جو گز نو پر زائد ہے اس نے نو میں حسن پیدا کر دیا تو یہ اوصاف زائدہ کے مانند ہو گیا تو اس کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوگا۔ یعنی ثمن اجزاء پر منقسم نہیں ہوتا جس طرح گندم میں اجزاء پر منقسم ہوتا ہے۔ اسلئے کہ جب وہ دس قفیز ہو تو دس درہم کے برابر ہے تو ایک قفیز ایک درہم میں ہوگا۔ وہ کپڑا اس طرح نہیں ہے اسلئے کہ جب بیچا دس گز دس روپے میں اور کپڑا نو نکل آیا۔ جس طرح کے ہمارے مسئلے میں تو وہ نو میں نہیں لے گا بلکہ اگر چاہے تو دس میں لے لیں اور اگر چاہے تو بیع فتح کر دے اور اگر زیادہ ہو تو مشتری کا ہوگا۔ اسلئے کہ اس نے یہ کپڑا بیچا ہے اور مشتری نے اس میں ایک وصف پسندیدہ پایا ہے تو وہ مشتری کا ہوگا جیسے کوئی غلام خرید لے اور اسکو کا تب پالے۔

اور اگر کہا کہ ہر ایک گز ایک ایک درہم میں تولے گا کم کو اسکے حصے کو بقدر یا چھوڑ دے۔ اور زیادہ پورا کا پورا ہر ایک گز ایک درہم میں یا فتح کر دے اسلئے کہ الگ الگ ذکر کیا ہے ہر ایک گز کو ایک درہم کے عوض میں۔ تو اس معنی کی رعایت ضروری ہے۔ جان لو کہ یہ مسئلہ اس صورت میں ہے۔ کہ جب بیچ دیا کپڑا اس شرط پر کہ دس گز ہے دس درہم میں۔ اور وہ نو گز نکل آیا یا گیارہ۔ اگر ساڑھے نو نکل آیا یا ساڑھے دس، تو اسکا حکم یہ نہیں ہے جیسے بعد میں آئے گا۔

اور صحیح ہے دس حصوں کا سو حصوں میں سے نہ بیچ دس گز کی سو گز میں سے گھر میں یہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے۔ حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ صحیح ہے دونوں صورتوں میں اسلئے کہ اس نے بیچا ہے دس گز مشاع کو گھر سے اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ثانی میں بیچ محل ذراع ہے اور وہ معین مجہول ہے نہ کہ مشاع اور یہ بہم کے خلاف ہے۔

**تشریح** ڈھیر سے ایک صاع کو فروخت کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اناج کا ایک ڈھیر یہ کہہ کر فروخت کر دیا کہ ہر ایک صاع ایک درہم کے عوض میں ہے تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک صاع میں بیچ صحیح ہے اور باقی ڈھیر میں فاسد ہے۔ ہاں اگر اسی مجلس عقد میں تمام قفیروں کی مقدار بیان کر دی گئی یا کیل کیا گیا تو تمام میں بیچ صحیح ہو جائے گی۔ اور حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں پوری ڈھیر کی بیچ صحیح ہے خواہ تمام قفیروں کی مقدار بیان کی گئی ہے یا بیان نہ کی گئی ہو

حضرات صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اسمیں جو مقدار کی جہالت ہے اسکا ازالہ ان کے ہاتھوں میں ہے کہ فی الحال کیل کر کے معلوم کر لیں۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: حضرت امام صاحب فرماتے ہیں۔ کہ اسمیں بیچ کی مقدار مجہول ہے کہ وہ کتنی ہے لہذا تمام قفیروں میں ناجائز ہے اور ایک قفیروں میں اسلئے جائز ہے کہ وہ ایک تو متعین اور معلوم ہے۔ برخلاف اسکے کہ تمام قفیروں کی مقدار بیان کرے تو اسمیں جہالت مقدار باقی نہیں رہی تو پھر کل میں جائز ہے۔

ایک ریوڑ سے ایک بکری کی بیچ جائز نہیں: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے بکریوں کا ایک ریوڑ بیچا یہ کہہ کر کہ ایک بکری ایک درہم میں یا کپڑے کا ایک تھان کہ ایک گز ایک درہم میں۔ تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ فاسد ہے ایک بکری اور ایک گز میں بھی اور جمع میں بھی۔ اور اسی طرح اسمیں داخل ہے ہر وہ چیز جو عدد کے ساتھ بیچی جاتی ہے اور اسکے افراد میں تفاوت کثیر ہو جیسے خر بوزے وغیرہ۔



حضرات صاحبین کے نزدیک اس صورت میں دلیل یہ ہے کہ جہالت کا دور کرنا خود ان کے ہاتھوں میں ہے کہ فی الحال ریوڑ کو شمار کرے اور کپڑے کو گز کرے یا مقدار بیان کریں تو پورے کی بیع جائز ہو جائے گی۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ نکلے کی مقدار اور تھان کے گزوں کی مقدار کے نامعلوم ہونے کی بناء پر تو ریوڑ اور پورے تھان میں بیع حذر ہے تو صرف ایک فرد کی طرف پھیر دیا جائے گا۔ اور وہ فرد واحد بھی تفاوت کی وجہ سے متعین نہیں ہو سکتا اسلئے کہ مفتی الی النزاع ہے مشتری اس سے موٹی اور قیمتی بکری لینا چاہے گا۔ بائع دہلی اور کم قیمت والی حوالہ کریگا تو نزاع ہوگا

یاد رہے کہ کپڑے کے تھان کے افراد میں تفاوت یہ اس وقت ہے کہ ہاتھ کا بنا ہوا کپڑا ہو جیسے پہلے ہوتا تھا لیکن اگر ایک نل یا کارخانے کا بنا ہوا کپڑا ہو اور اس کے افراد میں یہ تفاوت نہ ہو جیسے آج کل تو اس کا حکم یہ نہیں بلکہ کیلی، مثلی، اشیاء کی طرح ہے لہذا ایک فرد میں بھی بیع جائز نہ ہوگی برخلاف گندم کے ڈھیر کے۔ کہ اسکے افراد میں تفاوت نہیں تو ایک صاع میں بیع جائز ہے۔

ڈھیر بیان کردہ مقدار سے کم یا زیادہ نکلے تو: اگر بائع نے یوں کہا کہ ڈھیر سو صاع ہے سو روپے میں اور کم نکل آئے جتنی نانویں نکل آئے تو مشتری نانویں روپے میں لے گا یا بیع فسخ کرے گا اسلئے کہ وصف مرغوب فوت ہوا اور اگر ایک سو ایک نکلے تو زیادہ بائع کو واپس کرے گا اسلئے کہ اس نے صرف سو صاع بیچا ہے لہذا جو زائد ہوا وہ اسی کا حق ہے۔

**وان باع المذروع هكذا:** صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک کپڑا اس شرط پر خریدا کہ یہ دس گز ہے دس روپے میں لیکن جب اسکو ناپا تو وہ بیان کردہ گزوں سے کم نکلا تو مشتری کو اختیار ہے چاہے اس کم کو پورے ثمن کے عوض لے لیں یا بیع فسخ کر دے اور اگر وہ کپڑا دس گز سے زیادہ نکل آیا یعنی گیارہ گز تو مشتری پھر بھی دس روپے میں لے گا اور بائع کو اختیار نہ ہوگا اسلئے کہ ذراع کپڑے میں وصف ہے اور اوصاف کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا اسلئے کہ ذراع طول اور عرض کا نام ہے اور طول اور عرض اوصاف کے قبیل سے ہیں تو اوصاف کے کم یا زیادہ ہونے سے اصل ثمن میں کمی یا زیادتی نہیں ہوتی۔

وصف اور اصل کی تعریف: شارح فرماتے ہیں کہ وصف کس چیز کو کہتے ہیں؟ وصف کی تعریف یہ ہے کہ۔۔۔۔۔

(۱) کہ جب وہ کسی محل کیساتھ قائم ہو تو اس محل میں حسن یا قبح پیدا کر دے اور اگر کسی چیز کے اضافہ سے محل میں حسن یا قبح پیدا نہ ہو وہ وصف نہیں بلکہ اصل ہے جیسے وزن اور کیل۔

(۲) جس چیز میں تبخض اور تشفیض سے عیب پیدا ہوتا ہے تو ان میں زیادہ اور نقصان وصف ہے اور جسمیں جمعیت اور تشفیض سے

عیب پیدا نہیں ہوتا اسمیں زیادۃ اور نقصان وصف نہیں بلکہ اصل ہے۔

(۳) وصف وہ ہے جس کے وجود کیلئے تاثیر ہو تقویم غیر میں اور عدم کیلئے تاثیر ہو نقصان غیر میں اور اصل وہ ہے جو ایسا نہ ہو۔

(۴) جس چیز کے فوت ہونے سے باقی بیع کی قیمت کم ہو جاتی ہے وہ وصف ہے اور جس چیز کے فوت ہونے سے باقی بیع کی قیمت کم نہیں ہوتی وہ اصل ہے۔ تو ذراع ایسا ہے کہ اسکے فوت ہونے سے باقی کپڑے کی قیمت کم ہو جاتی ہے لہذا ذراع وصف ہے ثوب میں۔

**فالكمية المحضة:** شارح فرماتے ہیں۔ کیت اور مقدار جو مخصوص کر کے بیان کیا جائے تو اس وقت یہ کیت عبارت

ہے قلت اجزاء اور کثرت اجزاء سے اور شئی اپنے اجزاء کیساتھ موجود ہوتی ہے۔ اور وصف شئی کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور شئی سے موخر ہوتا ہے اور ایک ہے وہ کیت جس سے کیفیت مختلف ہوتی ہے جیسے ذراع کپڑے میں ایسی کیت ہے اسکی وجہ سے کپڑے میں حسن یا قبح پیدا ہوتی ہے لہذا یہ کیت وصف ہے اسلئے کہ کپڑا جب دس گز ہے تو یہ دس دراهم کے برابر ہے لیکن جب نو گز ہو تو نو دراهم کے برابر نہیں اسلئے کہ دس گز تو مقصود یعنی سوٹ وغیرہ کیلئے کافی ہے۔ لیکن نو گز مقصود کیلئے کافی نہیں تو وہ نو روپے کے برابر بھی نہیں لہذا جو ذراع نو پر زیادہ ہے اس نے نو میں حسن پیدا کر دیا تو یہ وصف ہے اور وصف میں ثمن اجزاء پر منقسم نہیں ہوتا جیسے خطہ میں اجزاء پر منقسم ہوتا ہے اسلئے کہ خطہ میں کیل بمنزلہ عین ہے اور ثمن عین پر منقسم ہوتا ہے نہ کہ اجزاء پر۔ لہذا کپڑا اگر کم نکلا نو دس دراهم میں لے لیں یا بیع فتح کر دے۔ اور اگر زیادہ نکلا تو بلا اختیار اسلئے کہ اسمیں مشتری کا فائدہ ہے وہ ایسا ہے جیسے کہ کسی نے غلام خریدا کہ وہ ان پڑھ ہے لیکن وہ کاتب نکلا تو وہ مشتری نے لگا بلا اختیار۔

**وان قال کل ذراع بدرهم:** صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دس گز کپڑا بیچا اس شرط پر کہ یہ دس گز ہے

دس روپے میں۔ ایک گز ایک روپے میں اور پھر وہ کپڑا کم نکلا تو مشتری اسکو لے گا اسکے بقدر ثمن کے ساتھ اور اگر زیادہ نکلا تو اسکے بقدر ثمن کے ساتھ لے گا وجہ اسکی یہ ہے کہ جب اس نے ہر گز کو الگ الگ ذکر کیا اور ہر ذراع کے مقابلے میں ثمن ذکر کر دیا تو اب وہ ذراع وصف نہیں بلکہ اصل ہو گیا ایک ذراع بمنزلہ ایک کپڑے کا ہو گیا اور کپڑے کے مقابلے میں ثمن ہوتا ہے لہذا اسکی یا زیادتی کی صورت میں ثمن بھی کم یا زیادہ ہوگا۔ اور دونوں صورتوں میں مشتری کو اختیار ہوگا لینے کا اور فتح کرنے کا تاکہ اس پر ضرر لاحق نہ ہو جائے۔

شارح فرماتے ہیں یہ مسئلہ اس وقت ہے جب کپڑا پورا نو گز یا پورا دس گز نکلا اگر ساڑھے نو یا ساڑھے دس نکلا تو اسکا مسئلہ بعد میں آنے والا ہے۔

گھر سے دس گز کی بیع جائز نہیں اور دس حصوں کی بیع جائز ہے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو کہا کہ میں نے آپ کو اس گھر کے سوا حصوں میں سے دس حصے بیچ دئے۔ تو بیع درست ہے اور اگر یوں کہا کہ سو گز میں سے دس گز بیچ دیئے تو یہ صحیح نہیں

یہ حضرت امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے حضرات صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں بیع جائز ہے دلیل یہ ہے کہ سو گزوں میں سے دس گز بیچنا عشر الدار ہے یہ ایسا ہی ہے جیسے سو حصوں میں سے دس حصے بیچنا اور جب وہ جائز ہے تو یہ بھی جائز ہونا چاہیئے۔

حضرت امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ذراع اس پیمانے اور آلے کا نام ہے جس سے کسی چیز کو ناپا جاتا ہے یہاں اس کا مراد لینا تو ناممکن ہے کیونکہ بیع آلہ نہیں بلکہ مکان کا ایک حصہ ہے تو مجازاً وہ محل مراد ہوگا جسکو ناپا جاتا ہے اور وہ محل معین ہے نہ کہ مشاع لیکن معین ہونے کے باوجود مجہول بھی ہے کہ وہ دس گز کس جانب ہے اور گھر کے جوانب قیمت میں مختلف ہوتی ہیں۔ مشتری وہ حصہ مانگے گا جو زیادہ قیمت والا ہے اور بائع وہ حصہ دیگا جو کم قیمت والا ہے تو مفضی الی النزاع ہوگا اور جو عقد مفضی الی النزاع ہو وہ فاسد ہوتا ہے۔ برخلاف دس حصوں کے کہ وہ غیر معین ہیں مشاع ہیں مشتری و بائع گھر کے ہر حصے میں مشترک ہیں اور اپنے حصوں کے بقدر مکان سے قطع اٹھائیں گے تو مفضی الی النزاع نہیں ہے۔

ولا بیع عدل انه عشرة اثنو او اقل او اکثر لانه اذا كان اقل لا یدری ثمن مال بیس بموجود فیکون حصۃ الموجود مجهولة وان کان اکثر لا یكون المبیع معلوما ولو بین لكل ثمننا صح فی الاقل بقدره وخیر وفسد فی الاکثر لان المبیع مجهول۔

ترجمہ: اور صحیح نہیں بیع ایک ٹنگ کی اس شرط پر کہ وہ دس کپڑے ہیں اور وہ کم نکلے یا زیادہ اسلئے کہ جب کم نکلے تو معلوم نہیں اسکا ثمن جو موجود نہیں تو موجود کا حصہ بھی مجہول ہو گیا اور اگر زیادہ ہو تو بیع معلوم نہیں اور اگر بیان کر دیا ہر ایک کا ثمن تو صحیح ہے کم میں اس کے بقدر اور فاسد ہے زیادہ میں اسلئے کہ بیع مجہول ہے۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کپڑوں کا ایک ٹنگ خریدا اس شرط پر کہ اٹھیں دس تھان ہیں دس روپے میں اور ہر تھان کا علیحدہ علیحدہ ثمن بیان نہیں کیا پھر وہ نو تھان نکلے یا گیارہ دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہے کیونکہ نو تھان نکلنے کی صورت میں ثمن مجہول ہے اور گیارہ تھان نکلنے کی صورت میں بیع مجہول ہے۔ نو تھان نکلنے کی صورت میں ثمن اسلئے مجہول ہے کہ ایک تھان جو غائب ہے اسکا ثمن کم کرنا ہے لیکن اسکا ثمن مجہول ہے اسلئے کہ ہر تھان کا ثمن جب بیان نہیں کیا گیا تو معلوم نہیں ہے

کہ وہ ادنیٰ ہے یا متوسط یا عمدہ۔ اب ہم کس اعتبار سے ثمن کم کریں۔ تو ثمن مجہول ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہے۔ اور گیارہ نکلے کی صورت میں بیع اسلئے مجہول ہے کہ ایک تھان جو زیادہ آیا ہے وہ بیع نہیں اسکو واپس کرنا ہے لیکن اب معلوم نہیں کہ کس کو واپس کریں؟ ادنیٰ، عمدہ یا متوسط تو اس ایک کے مجہول ہونے کی وجہ سے باقی بیع بھی مجہول ہے اور جب بیع مجہول ہو تو بیع فاسد ہوتی ہے۔

اور اگر ہر ایک تھان کا ثمن بیان کریں کہ نگ دس روپے میں آئیں دس تھان ہے اور ہر ایک تھان ایک روپے میں اور پھر نو نکلے تو آئیں بیع جائز ہے اسلئے کہ جو غائب ہے اسکا ثمن معلوم ہے کہ ایک روپیہ ہے جب وہ معلوم تو باقی ثمن بھی معلوم ہے جو کہ نو روپے ہیں۔

اور مشتری کو اختیار ہوگا لینے اور نہ لینے کا اسلئے کہ تفریق الصفہ قبل التمام ہو گیا اور اگر گیارہ تھان نکلے تو بیع فاسد ہوگی اسلئے کہ بیع مجہول ہے تو باقی بھی مجہول رہے گی لہذا اس صورت میں بیع فاسد ہے۔

وفی بیع ثوب علی انه عشرة اذرع کل ذراع بدرہم اخذ بعشرة فی عشرة ونصف بلا  
خیار وبتسعة فی تسعة ونصف ان شاء وقال ابو یوسف رحمہ اللہ ان شاء اخذ باحد عشر  
فی الاول وبعشرة فی الثانی وقال محمد ان شاء اخذ بعشرة ونصف فی الاول وبتسعة  
ونصف فی الثانی لان من ضرورة مقابلة الذراع بالدرہم مقابلة نصفه بنصفه ولا بی یوسف انه  
لما افرد کل ذراع ببذل نزل کل ذراع منزلة ثوب وقد انتقص ولا بی حنیفة ان الذراع وصف  
وانما اخذ حکم المقدار بالشرط وهو مقید بالذراع ففر الاقل عادا للحکم الی الاصل۔

ترجمہ: اور کپڑا اس شرط پر کہ وہ دس گز ہے دس درہم پر ہر ایک گز ایک درہم میں تو لے گا دس روپے میں جبکہ ساڑھے دس گز نکلے بغیر خیار کے۔ اور نو روپے میں جبکہ ساڑھے نو گز نکلے اگر چاہے اور امام ابو یوسف نے فرمایا اگر چاہے تو پہلی صورت میں گیارہ روپے میں لے لیں اور دوسری صورت میں دس روپے میں۔ اور امام محمد نے فرمایا اگر چاہے تو ساڑھے دس میں لے لیں اول میں اور ساڑھے نو میں لے لیں ثانی میں اسلئے کہ جب ذراع درہم کے مقابلہ میں ہے تو نصف ذراع نصف درہم کے مقابلے میں ہوگا۔

امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جب الگ ذکر کیا ہر گز بدل کے مقابلے میں تو ہر ایک گز ایک کپڑے کے مانند ہو گیا اور کپڑا کم نکلا امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ذراع وصف ہے اور مقدار کا حکم شرط کی وجہ سے حاصل کیا تھا اور شرط ذراع کے ساتھ مقید

ہے تو کم کی صورت میں حکم اصل کی طرف لوٹے گا۔

**تشریح:** صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی نے ایک تھان اس شرط پر خریدا کہ وہ دس گز ہے دس روپے میں ایک گز ایک روپے میں اور وہ ساڑھے نو یا ساڑھے دس گز نکلا۔ تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ زیادتی کی صورت میں مشتری دس درہم میں لے گا اور لینے اور نہ لینے کا اختیار نہیں ہوگا بلکہ لینا ضروری ہوگا اور کم نکلنے کی صورت میں مشتری نو روپے میں لے گا اور لینے یا نہ لینے کا اختیار ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ زیادتی کی صورت میں گیارہ روپے اور کمی کی صورت میں نو روپے میں لے گا۔ دونوں صورتوں میں مشتری کو لینے یا نہ لینے کا اختیار ہوگا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک زیادتی کی صورت میں ساڑھے دس روپے میں اور کمی کی صورت میں ساڑھے نو روپے میں لیگا

**دلائل:** حضرت امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب ایک گز کے مقابلے میں ایک درہم ہے تو نصف گز کے مقابلے میں نصف درہم ہوگا اور ربع گز کے مقابلے میں ربع درہم ہوگا۔ تو صورت اول میں ساڑھے دس میں لے گا اور صورت ثانی میں ساڑھے نو میں صورت اول میں صفۃ کم ہو گیا تو پھر بھی مشتری کو اختیار دیا جائیگا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ کل ذراع بدرہم کہہ کر جب ہر گز کے مقابلے میں ثمن ذکر کر دیا گیا تو اب ذراع وصف نہ رہا بلکہ اصل ہو گیا اور دس ذراع بمنزلہ دس تھان کے ہو گئے پس زیادتی کی صورت میں مشتری نے گویا کہ گیارہ تھان خریدے ہیں مگر گیارہ تھان کچھ کم نکلا نقصان کی صورت میں گویا کہ دس تھان خریدے تھے۔ مگر دسواں تھان کچھ کم نکلا اور ذراع کے کم ہونے سے ثمن میں کمی نہیں آتی اسلئے پورے ذراع کا ثمن لازم ہوگا۔ یعنی پہلی صورت میں گیارہ اور دوسری میں دس لازم ہوں گے اور مشتری کو دونوں صورتوں میں اختیار ہوگا۔ دونوں صورتوں میں اگرچہ نصف ذراع زیادہ ہوا لیکن ثمن بھی زیادہ ہوا تو زیادتی کا ضرر بھی شامل ہے تو اختیار ہوگا

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذراع اصل میں وصف ہے اور وصف کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا لیکن کل ذراع بدرہم کی شرط کیساتھ اس نے اصل کا حکم لے لیا اور شرط مقید ہے ذراع کیساتھ اور نصف ذراع چونکہ ذراع نہیں ہے اسلئے نصف ذراع وصف ہوگا اور وصف کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا لہذا دس یا نو پر جو نصف ذراع زیادہ ہوا اسکے مقابلے میں ثمن نہیں ہوگا۔ زیادتی کی صورت میں مشتری کو اختیار نہیں ہوگا اسلئے کہ اس میں مشتری کا نفع ہے اور نقصان کی صورت میں صفۃ بدل گیا ہے

وصف مرغوب فوت ہوا ہے تو نقصان کی صورت میں اختیار ہوگا، آج کل عمل حضرت امام محمدؒ کے قول پر ہے صاحب ہدایت نے فرمایا ہے کہ یہ اختلاف اس کپڑے اور تھان میں ہے جسکی جوانب متفاوت ہو لیکن اگر کپڑے کی جوانب متفاوت نہ ہو جیسے آج کل مشینوں سے بنا ہوا کپڑا تو اس میں زیادتی اگر آجائے تو مشتری کیلئے حلال نہیں بلکہ بائع کو واپس کرنا ہوگا۔

وصح بیع البر فی سنبلہ والبالقے والارز والمسمس فی قشرہا بیع البر فی سنبلہ یجوز عندنا وعن الشافعی قولان وبيع الباقی الا خضر لا یجوز عنده والعجز واللوز والفسق فی قشرہا الاول انما قال فی قشرہا الاول لان فیہ خلاف الشافعی اما فی قشرہا الثانی فیجوز اتفاقاً وبيع ثمرة لم۔

ترجمہ: صحیح گندم کا بچنا اپنے خوشوں میں اور لوبیا، چاول، تل کا اپنے چھلکوں میں گندم کے بیج خوشوں میں جائز ہے ہمارے نزدیک اور امام شافعیؒ سے دو قول ہیں۔ سبز لوبیہ کی بیج خوشوں میں جائز نہیں ان کے نزدیک جائز ہے اخروٹ، بادام، پستے کی بیج اپنے پہلے چھلکے میں پہلے والے چھلکے میں امام شافعیؒ خلاف ثابت ہے اب رہا دوسرے چھلکے میں تو جائز بالاتفاق۔

**تشریح:** صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے گندم کو خوشوں کے اندر بیج دیا تو ہمارے نزدیک یہ بیج درست ہے اسلئے کہ خوشی نفسہ بھی اور اسکے اندر جو گندم ہے وہ بھی مال ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس بارے میں دو قول ہیں۔

(۱): قول جدید میں اس طرح بیج جائز نہیں اسلئے کہ مال مستور ہے معلوم نہیں کہ ہے بھی یا نہیں

(۲): قول قدیم میں اس طرح کی بیج جائز ہے

ہماری دلیل حدیث ہے **انه عليه السلام نهى عن بيع السنبل حتى يبيض** جب تک پک نہ جائے تو جائز نہیں لیکن جب پک جائے تو پھر جائز ہے چاہے خوشوں میں ہو یا بغیر خوشوں کے۔ اور سبز لوبیا کے بارے میں امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ یہ بیج جائز نہیں کیونکہ اس صورت میں بیج معدوم ہے لیکن احناف فرماتے ہیں کہ مال منتفع بہ ہے لہذا بیج جائز ہے۔

اخروٹ وغیرہ کی بیج چھلکوں میں جائز ہے اسلئے کہ یہ چیزیں چھلکوں کے بغیر پائی ہی نہیں جاتی

فی قشرہا الاول اسلئے فرمایا کہ امام شافعیؒ کا اختلاف قشر اول میں ہے جو سب سے اوپر والا چھلکا ہوتا ہے تو قشر ثانی جو مغز کے ساتھ متصل ہے کیونکہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

يبعد صلاحها او قد بدأ ويجب قطعها وشرط تركها على الشجر يفسد البيع كاستثناء

قدر معلوم منها ای باع الثمر على النخيل واستثنى قدرا معلوما لا يجوز البيع لانه ربما لا



بقی شئ بعد المستثنی واجرة الکيل والوزن والعدد والذرع علی البائع۔

ترجمہ: اور پھل کا بیچنا جسکی صلاح ظاہر نہ ہوئی ہو یا صلاح ظاہر ہوئی ہو یہ جائز ہے اور واجب ہے اسکا توڑنا اور درختوں پر بنے کا شرط لگانا اسکو فاسد کر دیتا ہے جیسے کہ مقدار معلوم کا استثنا کرنا یعنی بیج دیا پھل درختوں پر اور مقدار معلوم کا استثنا کیا یہ بیج جائز نہیں اسلئے کہ بسا اوقات مستثنی کے بعد کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔

تشریح: پھل کی بیج کی مختلف صورتیں: صلاح کے ظاہر ہونے سے مراد ہمارے نزدیک پھل کا آندھی وغیرہ کے آفات سے محفوظ ہونا ہے اور امام شافعی کے نزدیک بدو الصلاح سے مراد مٹھاس کا شروع ہونا ہے۔ درختوں پر پھلوں کے بیچنے کی دو صورتیں ہیں۔

(۱): یہ کہ ظہور ثمر سے پہلے بیج کرنا کہ ابھی تک پھل ظاہر ہی نہیں ہوا ہو

(۲): ظہور ثمر کے بعد: کہ پھل درختوں پر ظاہر ہوا ہے پہلی صورت تو بالائفاق ناجائز ہے کیونکہ بیج معدوم ہے اور دوسری میں یا صلاح ظاہر ہوئی ہوگی یا نہیں۔

اگر صلاح ظاہر ہوئی تو بالائفاق جائز ہے اور اگر صلاح ظاہر نہیں ہوئی تو احناف کے نزدیک جائز ہے اسلئے کہ یہ پھر بھی مال منتفع بہ ہے یا فی الحال یا فی المال اورائمہ ثلاثہ کے نزدیک ناجائز ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے

انه عليه السلام نهى عن بيع الثمر حتى يبذرو صلاحها:

دوسری دلیل یہ ہے کہ بیج مال متقوم کیساتھ مخصوص ہے اور صلاح ظاہر ہونے سے پہلے پھل مال متقوم نہیں اسلئے بدو صلاح سے پہلے بیج ناجائز ہے۔

ہری دلیل یہ ہے کہ پھل مال متقوم ہے کیونکہ صلاح ظاہر ہونے کے بعد فی الحال منتفع بہ ہے اور اگر صلاح ظاہر نہیں ہوئی تو آئندہ چل کر منتفع بہ ہو جائیگا اور جو چیز قابل انتفاع ہو وہ مال متقوم ہوتی ہے اور مال متقوم کی بیج جائز ہے اسلئے مذکورہ دونوں صورتوں میں بیج جائز ہے۔

حدیث مذکورہ کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب محمول ہے اس پر کہ درخت پر چھوڑنے کی شرط لگائی ہو یا یہ کہ بیج سلم اس طریقے سے کہ صلاح ظاہر نہ ہوئی ہو جائز نہیں اور قرینہ یہ ہے کہ حدیث شریف میں حضور ﷺ نے فرمایا

"ارأيت ان منع الله الثمرة فبم يستحل احدكم مال اخيه"

کہ جب پھل ہی نہ ہو جائے تو تم اپنے بھائی کا مال کس طرح حلال سمجھ کر کھاؤ گے اور یہ بات بیج سلم میں ہی ہو سکتی ہے کیونکہ بیج

مسلم میں بیع ادھار ہوتی ہے تو صلاح ظاہر ہونے سے پہلے بیع مسلم جائز نہیں تو اس مطلق بیع کی صورت میں قبل بدو صلاح کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

ووجب قطعها الخ: مسئلہ کی وضاحت: اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں۔

(۱): بشرط القطع: کہ بائع بیع کے وقت یہ شرط لگا دیں کہ مشتری اسکو کاٹ لیے گا یہ صورت جائز ہے بالاتفاق۔

(۲): بیع بشرط الترتک: کہ بائع و مشتری بیع تو ابھی کر لیں اور عقد بیع میں یہ شرط لگائیں کہ پکنے تک درخت پر رہے گا یہ صورت ناجائز ہے بالاتفاق۔

(۳): مطلق عن الشرط: کہ بیع تو ابھی کر لیں اور قطع یا ترک کی کوئی شرط وقت عقد میں نہ لگائی جائے تو ایسی بیع کو مطلق عن الشرط القطع والترتک کہتے ہیں یہ صورت جائز ہے حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسکی مزید تفصیل ہدایہ میں اور تقریر ترمذی (حضرت مفتی محمد تقی عثمانی) میں دیکھی جائے۔

استثناء قدر معلوم: مصنفؒ نے بشرط الترتک کی عدم جواز کی تشبیہ دی ہے استثناء مقدار معلوم کیساتھ۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے باغ بیچا اور اپنے لئے ارطال معلومہ کا استثناء کر لیا کہ اس باغ میں سے ایک من پھل بائع کا ہوگا اور بقیہ مشتری کو بیچ دیا تو یہ صورت جائز نہیں اسلئے کہ بسا اوقات مشتری کے بعد کوئی چیز ہی باقی نہیں رہتی تو مشتری کو کیا دیگا یہ حسن ابن زیاد کی روایت حضرت امام ابو حنیفہؒ سے اور امام طحاوی کا بھی یہی قول ہے لیکن ظاہر الروایت میں ہے کہ یہ استثناء کرنا صحیح ہے اسلئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز کا علیحدہ بیچنا صحیح ہو اسکا استثناء بھی صحیح ہے اور معین پھلوں کا باغ کے بغیر بیچنا صحیح ہے تو استثناء بھی صحیح ہے۔

واجرة الكيل والوزن والعدد والذرع على البائع واجرة وزن الثمن ونقده على المشتري وفي بيع سلعة بثمن سلم هو اولا وفي غيره سلما معا أى فى بيع السلعة بالثمن أى بالدراهم او الدنانير سلم الثمن اولاً لان السلعة يتعين بالبيع والدراهم والدنانير لا يتعين الا بالتسليم فلا بد من تعينه لئلا يلزم الربو وفى غيره أى فى بيع السلعة بالسلعة وهو بيع المقايضة وفى بيع الثمن بالثمن أى الصرف سلما معاً لتساو بهما فى التعيين وعدمه۔

ترجمہ: اور ناپنے، وزن کرنے، اور گننے، اور کپڑا ناپنے کی مزدوری بائع پر ہوگی۔ اور قیمت کے وزن کرنے اور پرکھنے کی مزدوری مشتری پر ہوگی۔ سامان کو قیمت کے بدلے میں خریدتے وقت ثمن پہلے حوالہ کرے گا۔ اور اس کے غیر میں دونوں ایک

ساتھ حوالہ کریں گے۔ یعنی سامان کو دراہم یا دانیر کے بدلے بیچنا ہو۔ تو ثمن پہلے حوالہ کریں۔ اسلئے کہ سامان تو بیع سے متعین ہو گیا۔ اور دراہم اور دانیر متعین نہیں ہوتے۔ مگر پردگی سے تو اسکی تعین ضروری ہے تاکہ ربوا لازم نہ ہو جائے۔ اور اسکے غیر میں یعنی سامان سامان کے بدلے ہو یہ بیع مقایضہ ہے۔ یا ثمن ثمن کے بدلے ہو۔ یہ بیع صرف دونوں ایک ساتھ حوالہ کریں۔ اسلئے کہ برابر ہیں تعین اور عدم تعین میں

**تشریح:** بیع پر جو خرچہ آئے گا وہ کون ادا کرے گا؟ مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ: بیع کے کیل ناپ اور تولنے پر جو خرچہ آتا ہے۔ یا آجکل اشیاء کی پکنگ پر جو خرچہ آتا ہے اسکی مزدوری بائع پر لازم ہوگی اور ثمن کے وزن یا پر کھنے پر یا آج کل بینک ڈرافٹ بھیجے پر جو خرچہ آتا ہے وہ مشتری پر لازم ہوگی

**وفی بیع سلعہ ثمن:** صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنا سامان ثمن یعنی دراہم اور روپے وغیرہ کے عوض میں فروخت کر دیا۔ اور سامان اسی جگہ موجود ہے کہ بائع اور مشتری کا اختلاف ہو گیا۔ مشتری کہتا ہے کہ پہلے بائع سامان حوالہ کریں تب میں ثمن دوں گا۔ بائع کہتا ہے کہ پہلے مشتری ثمن حوالہ کریں تب میں بیع دوں گا۔ تو اس صورت میں مشتری سے کہا جائے گا کہ ہماری تم ثمن پہلے حوالہ کرو۔ اسلئے کہ عقد بیع میں مساوات شرط ہے اور انعقاد بیع سے مشتری کا حق بیع میں متعین ہو گیا۔ لیکن ثمن متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا۔ تو بائع کا حق ثمن میں ثابت نہیں ہوا۔ اور جب بائع کا حق متعین نہیں ہوا تو ضروری ہے کہ پہلے مشتری ثمن حوالہ کرے تاکہ بائع کا حق متعین ہو جائے۔ اگر بائع مشتری کو بیع پہلے حوالہ کریں تو مشتری بیع کا بھی مالک ہو اور ثمن کا بھی۔ تو یہ ایک قسم شبہ ربوا ہے۔ اور اگر سامان سامان کے عوض ہو جیسے کہ بیع مقایضہ میں یا ثمن ثمن کی عوض ہو جیسے کہ بیع صرف میں تو دونوں کو کہا جائے گا کہ ایک ساتھ پردگی کریں۔ اسلئے کہ دونوں تعین میں برابر ہیں جیسے بیع مقایضہ میں یا عدم تعین میں بھی برابر ہیں۔ جیسے بیع صرف میں تو ایک پہلے پردگی پر مجبور کرنا ترجیح بلا مرجح ہے۔

## باب الخیار

یہ باب ہے خیار کے بیان میں

صح خیار الشرط لكل من العاقدین ولهما ثلثة ایام او اقل لا اکثر الا انه یجوز ان اجاز فی الثلاث ای اذا بیع و شرط الخیار اکثر من ثلثة ایام لا یجوز البیع خلافا لهما لکن ان اجیز فی ثلثة ایام جاز البیع عند ابی حنیفہؒ خلافا للزفرؒ۔

ترجمہ: صحیح ہے خیار شرط عاقدین میں سے ہر ایک کیلئے اور دونوں کیلئے تین دن تک یا اس سے کم نہ کہ زیادہ ہاں جائز ہو جائے گی۔ اگر اجازت دیدی تین دنوں میں یعنی جب بیع ہوئی اور خیار کی شرط لگائی تین دن سے زیادہ تو جائز نہیں برخلاف حضرات صاحبینؒ کے۔ لیکن اگر اجازت دیدی تین دن کے اندر تو جائز ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک۔ برخلاف امام زفرؒ کے۔

تشریح: خیار شرط میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف:

بیع ابتداء دو قسم پر ہے (۱) بیع لازم (۲) بیع غیر لازم بیع لازم وہ ہے جس میں کسی قسم کا خیار نہ ہو اور بیع غیر لازم وہ ہے جس میں خیار ہو بیع لازم اصل ہے اس کو مقدم کیا۔ اور غیر لازم خلاف اصل ہے اس لئے اس کو مؤخر کیا۔ فاضل مصنفؒ نے سب سے پہلے خیار شرط کو اور پھر خیار رد و ت کو ذکر کیا۔ اس لئے کہ وہ تمام حکم کیلئے مانع ہے پھر خیار عیب کو ذکر کیا اس لئے کہ وہ لزوم حکم کیلئے مانع ہے۔ خیار شرط کی تین قسمیں

(۱) بالاتفاق فاسد: وہ یہ کہ مثلاً مشتری یوں کہے کہ میں نے یہ چیز اس شرط پر خریدی مجھے ہمیشہ کیلئے خیار ثابت ہو گا یا خیار کیلئے کوئی مدت معین نہ کریں یہ صورت بالاتفاق فاسد ہے۔

(۲) بالاتفاق جائز: وہ یہ کہ تین دن یا تین دن سے کم خیار شرط لگانا

(۳) مختلف فیہ: وہ یہ کہ تین دن سے زیادہ کے خیار شرط لگانا جبکہ مدت متعین ہو۔ مثلاً ایک ماہ یا دو ماہ وغیرہ۔ امام ابوحنیفہؒ امام شافعیؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ صورت فاسد ہے اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے۔ حضرات صاحبین کی

دلیل یہ ہے لحديث ابن عمرؓ انه اجاز الخیار الی شہدین

دوسری دلیل یہ ہے کہ خیار شروع ہوا ہے اس بات کیلئے کہ غبن اور دھوکہ ختم ہو جائے سوچ و فکر کا موقع مل جائے۔ اور یہ ضرورت بسا اوقات تین دن میں پوری نہیں ہوتی۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس باب میں اصل حضرت حبان بن مہذہ انصاریؓ کی حدیث ہے۔

قال قال رسول الله ﷺ اذا بايعت فقل لا خلافة ولى الخار ثلاثة ايام

حضرت امام صاحب فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ خیار سرے سے ثابت ہی نہ ہوتا۔ اسلئے کہ یہ متفقہ عقد کے خلاف ہے۔ لیکن حدیث میں وارد ہونے کی وجہ سے ہم نے قیاس کو چھوڑ دیا۔ لہذا یہ اپنے مورد کے ساتھ خاص ہوگا غیر کو اس پر قیاس نہ کیا جائے اور وہ تین دن کا ہے۔ لیکن اگر تین دن سے زیادہ کی شرط لگا دی اور پھر تین دن کے اندر اس شرط کو ساقط کر دیا۔ تو بیع جائز ہو جائے گی۔ لیکن امام زفرؒ کے نزدیک یہ بھی جائز نہیں۔ اسلئے کہ جب عقد فاسد منعقد ہو گیا تو اب وہ صحیح نہیں ہو سکتا۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مفید کے آنے سے پہلے پہلے فساد زائل ہو گیا تو عقد صحیح ہے۔

فان شردى على 'انه ان لم ينقد الثمن الى ثلاثة ايام فلا بيع صح والى اربعة ايام فان نقد الثمن فى الثلث جاز انما ادخل الفاء فى قوله فان شردى لانه فرع مسالة خيار الشرط لان خيار الشرط انما شرع ليدفع بالفسخ الضرر عن نفسه سواء كان الضرر تاخير اداء الثمن او غيره فاذا كان الخيار للضرر التأخير من صور خيار الشرط فالتصريح به يكون من فروع خيار الشرط بهذا الذى ذكر قول ابى حنيفة و ابى يوسف خلافاً لمحمد فانه يجوز فى الاكثر فهو جرى على اصله فى التجويز فى الاكثر و ابو حنيفة جرى على اصله فى عدم التجويز فى الاكثر امام ابو يوسف انما لم يجوز بينهما جرياً على القياس وجوز ثمة لاثرا بين عمر فانه جوز الى شهرين۔

ترجمہ: اگر کسی نے خرید اس شرط پر کہ اگر تین دن تک ثمن ادا نہیں کیا تو بیع نہ ہوگی۔ یہ صحیح ہے۔ اور چار دن تک صحیح نہیں ہے۔ اگر ثمن ادا کیا تین دنوں میں تو جائز ہے۔ مصنفؒ نے اپنے قول فان شردى میں قاعدہ داخل کر دی ہے، اسلئے کہ یہ مسئلہ فرع ہے مسئلہ خیار الشرط کی۔ کیونکہ خیار الشرط اسلئے مشروع ہوا ہے۔ تاکہ شیخ کے ذریعے اپنے آپ سے ضرر رفع کریں۔ چاہے وہ ضرر تاخیر اداء ثمن کا ہو یا کوئی اور جب ضرر تاخیر خیار الشرط کی صورتوں میں سے ہے تو اس پر تفریح کرنا خیار الشرط کی فروع میں سے ہے یہ جو ذکر ہوا امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ نے یہاں اجازت نہیں دی قیاس پر چلتے ہوئے اور وہاں اجازت دی ابن عمرؓ کی اثر کی وجہ سے دو مہینوں تک۔

تشریح: خیار تعیین میں اختلاف: صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے کوئی چیز خرید لی اور اپنے آپ کیلئے خیار نقد رکھ دیا۔ اس مسئلے کی بھی چار صورتیں ہیں۔

(۱) خیار نقد کا زمانہ بالکل ذکر نہ کریں یوں کہے کہ اگر میں نے ثمن ادا نہ کیا تو بیع نہ ہوگی۔

(۲) خیار نقد کا زمانہ مجہول ذکر کریں جیسے کہ اگر کئے دنوں تک ثمن ادا نہ کیا تو بیع نہ ہوگی۔ یہ دونوں صورتیں ناجائز ہے بالاتفاق

(۳) خیار نقد کا زمانہ تین دن یا اس سے کم ذکر کریں تو یہ صورت جائز ہے بالاتفاق خیار شرط کے مانند

(۴) خیار نقد کا زمانہ تین دن سے زیادہ اور متعین ہو۔ مثلاً یوں کہے کہ اگر میں نے دس دن تک ثمن ادا نہ کیا تو بیع نہ ہوگی۔ یہ

صورت مختلف فیہ ہے حضرت امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے اور حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ صورت ناجائز

ہے اور بیع قاسد ہے

حضرت امام محمدؒ اپنی اصل پر قائم ہے جو مقیس علیہ یعنی خیار شرط میں بیان کیا ہے کہ تین دن سے زیادہ جائز ہے

اور امام ابو حنیفہؒ اپنی اصل پر قائم ہیں جو مقیس علیہ یعنی خیار شرط میں تین دن سے زیادہ جائز نہیں

البتہ امام ابو یوسفؒ نے خیار نقد میں تین دن سے زیادہ میں جائز قرار نہیں دیا قیاس پر عمل کرتے ہوئے اور خیار شرط کو تین دن سے

زیادہ جائز قرار دیا حدیث ابن عمرؓ پر عمل کرتے ہوئے۔۔۔ یہ تو مسئلے کی وضاحت ہوئی، اب عبارت کی وضاحت

انما دخل الفاء فی قولہ فان شری شارح فرماتے ہیں کہ فان شری میں جو فاء ہے یہ قافیہ ہے اور خیار نقد کا مسئلہ خیار

شرط پر متفرع ہے۔ تفریع اس طریقے پر ہے کہ خیار شرط اسلئے مشروع ہوا ہے کہ من لہ الخیار اپنے آپ سے ضرر دفع کرے فسخ کے

ذریعے اب چاہے ضرر ثمن کی ادائیگی کی تاخیر کی صورت میں ہو یا کوئی اور صورت ہو تو جب تاخیر ضرر کا خیار۔ خیار شرط کی صورتوں

میں سے ہے تو اس پر تفریع کرنا خیار شرط کی فردوع میں سے ہوا اور فاء تفریعیہ کا داخل کرنا صحیح ہوا

ولا یخرج المبیع عن ملک بائعہ مع خیاریہ فان قبضہ المشتري فہلک فی یدہ یجب علیہ

القیمۃ ای بیع بشرط خیاریہ البائع فقبضہ المشتري فہلک فی یدہ یجب علیہ القیمۃ لانہ مقبوض

علی سوم الشراء وهو مضمون بالقیمۃ

ترجمہ اور بیع نہیں نکلے گی بائع کی ملک سے اسکے خیاریہ کے ساتھ۔ اگر مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا اور ہلاک ہوئی تو اس پر قیمت

لازم ہے یعنی بیجا گیا بائع کے خیار شرط کے ساتھ اور مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا اور اس کے ہاتھ میں ہلاک ہوئی تو اس پر قیمت

واجب ہوگی اسلئے کہ یہ مشتری کے قبضے میں بھاؤ کرنے کے طریقے پر باقی ہے اور اس کا ضمان قیمت کے ساتھ ہوتا ہے

تشریح خیار بائع سے بائع کی ملکیت ختم نہیں ہوتی: بائع میں گزر چکا ہے کہ خیار شرط کبھی مشتری کیلئے ہوتا ہے اور

کبھی بائع کیلئے اور کبھی دونوں کیلئے تو جب خیار شرط صرف بائع کیلئے ہو تو اس صورت میں بیع بائع کی ملکیت سے نہیں نکلے گی اسلئے



کہ عقد بیع بائع اور مشتری کی رضامندی پر موقوف ہے اور یہاں بائع کی طرف سے رضامندی نہیں پائی گئی لہذا بائع کی ملک سے نہیں نکلے گی۔ جب بیع بائع کی ملک سے نہیں نکلی اور مشتری نے بیع پر قبضہ کر لیا اور اس دوران یعنی خیاری شرط کے زمانے کے اندر اندر بیع مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہو گئی تو مشتری پر اس کی قیمت دینا لازم ہے اسلئے کہ یہ مقبوض علی سوم مشتری کی طرح ہے یعنی مشتری دکاندار سے کہے کہ بھائی یہ بالٹی کتنے کی ہے مجھے دیدوتا کہ میں دیکھ لوں اور اس دوران وہ بالٹی اسکے ہاتھ میں ٹوٹ گئی تو مشتری پر اس کی قیمت دینا لازم ہے نہ کہ ثمن اسی طرح یہاں بھی مشتری پر قیمت دینا لازم ہے البتہ اگر خیاری شرط کا زمانہ ختم ہو گیا اور اسکے بعد ہلاک ہو گئی تو اب مشتری پر ثمن دینا لازم ہو گا نہ کہ قیمت اسلئے کہ بیع تام ہو گئی ہے

ويخرج عن ملك البائع مع خيار المشتري وهلكه في يده بالثمن كتعيبه  
للمشتري وقبض المشتري فهلك او تعيب في يده يجب الثمن ولا يملكه المشتري اي  
اذا كان الخيار للمشتري لا يملكه المشتري عن ابي حنيفة خلافا لهما

ترجمہ اور بیع نکلتی ہے بائع کی ملک سے مشتری کے خیاری کے ساتھ اور مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہونا ثمن پر ہو گا جیسے عیب دار ہوتا یعنی جب خیاری مشتری کیلئے ہو اور مشتری نے قبضہ کر لیا وہ ہلاک ہوئی یا عیب دار ہوئی مشتری کے ہاتھ میں تو ثمن واجب ہو گا اور مشتری اس کا مالک نہیں ہوتا یعنی جب خیاری مشتری کیلئے ہو تو مشتری اس کا مالک نہیں ہوتا حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک مشتری اس کا مالک ہوتا ہے

**تشریح اگر خیاری مشتری کیلئے ہو تو بیع کس کے قبضے میں داخل ہوگی؟**

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب مشتری کیلئے خیاری شرط لگا دیا گیا تو اس صورت میں بیع بائع کی ملکیت سے نکلتی ہے کیونکہ بیع اس شخص کے حق میں غیر لازم ہے جس کیلئے خیاری ہو اور جس کیلئے خیاری نہ ہو اس کے حق میں غیر لازم نہیں بلکہ لازم ہے لہذا جب بیع بائع کی ملک سے نکل گئی اور مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا اور بیع مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہو گئی تو مشتری پر ثمن دینا لازم ہوا نہ کہ قیمت اسلئے کہ بائع تو ثمن پر راضی ہو چکا ہے اور ہلاکت کی صورت میں واپس کرنا ممکن نہیں تو ثمن لازم ہو گا اب رہی یہ بات کہ جب بائع کی ملک سے نکل گئی تو مشتری کی ملک میں داخل ہوگی یا نہیں۔ اس میں اختلاف ہے

حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوگی اور حضرات صاحبین کے نزدیک مشتری کی ملک میں داخل ہوگی اور مشتری اس کا مالک ہو جائے گا

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب بیع بائع کی ملک سے خارج ہو گئی اور مشتری کی ملک میں داخل نہ ہوئی تو یہ زوال ملک لایالی

مالک ہے اور شریعت میں اسکی کوئی نظیر نہیں

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب ثمن مشتری کی ملک سے خارج نہیں ہوا اور بیع بھی اس کی ملک میں دکل ہو جائے تو شخص واحد و یمن (ثمن و بیع) کا مالک ہو جائے گا اور شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں اسلئے کہ عقد بیع مساوات کو چاہتا ہے اور اس صورت میں مساوات فوت ہو رہا ہے۔ رہا آپ نے جو زوال ملک لایالی مالک کی عدم نظیر کا عذر پیش کیا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس کی نظیر ہے جیسے املاک وقف اور ترکہ مستغرقہ بالدرین

و ثمره الخلاف انما تظهر في هذه المسائل وهي قوله فثراء عرسه بالخيار لا يفسد نکاحه عند ابي حنيفة لعدم الملك وعندهما يفسده وان وطبها ردھا لانه بالنکاح الا في البكر ای ان وطبها المشتري في ايام الخيار يملك ردھا عند ابي حنيفة لان الوطى بالنکاح فلا يكون اجازة الا ان تكون بکراً لانه نقصها بالوطى فلا يملك الرد وعندهما لا يملك الرد وان كانت ثيباً لان المشتري قد ملكها فيفسد النکاح فالوطى يكون بملك اليمين فيكون اجازة

ترجمہ: اختلاف کا ثمرہ ان مسائل میں ظاہر ہوگا اپنی بیوی تین دن کے خیار کے ساتھ خریدنا نکاح کو فاسد نہیں کرتا حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اور حضرات صاحبین کے نزدیک فاسد کر دیتا ہے اور اگر اسکے ساتھ وطی کی تو واپس کر سکتا ہے اسلئے کہ یہ نکاح کی وجہ سے ہے ہاں اگر باکرہ ہو یعنی اگر مشتری نے خیار کے دنوں میں اسکے ساتھ وطی کی تو اس کو واپس کرنے کا مالک ہے حضرت امام صاحب کے نزدیک کیونکہ یہ وطی نکاح کی وجہ سے ہے تو یہ اجازت نہیں ہے ہاں اگر باکرہ ہو اسلئے کہ وطی سے نقصان آگیا تو واپس کا مالک نہیں ہے اگرچہ شبہ ہو کیونکہ مشتری اسکا مالک ہو چکا ہے تو نکاح فاسد ہوا اور وطی ملک یمین کے ساتھ ہوئی تو یہ اجازت ہے

تشریح امام صاحب اور صاحبین کے اختلاف پر متفرع مسائل:

خیار مشتری کی صورت میں حضرت امام صاحب اور صاحبین کا جو اختلاف ہے اس اختلاف پر یہاں ماتن نے مسائل تسع متفرع فرمائے ہیں ان مسائل میں سے مسئلہ

(۱) یہ ہے، فثراء عرسه، یعنی ایک شخص نے اپنی بیوی خرید لی جو کسی کی باندی تھی خیار شرط کے ساتھ تو اس سے نکاح فاسد نہ ہوگا حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسلئے کہ مشتری اسکا مالک ہی نہیں ہوا تو ملک یمین اور ملک نکاح جمع نہ ہوئیں اور جب مالک نہ ہوا تو نکاح فاسد نہ ہوگا اور حضرات صاحبین کے نزدیک نکاح فاسد ہوگا اسلئے کہ مشتری اسکا مالک ہو گیا ہے جب مشتری اسکا

مالک ہو چکا ہے تو نکاح بھی فاسد ہوگا اسلئے کہ ملک یحییٰ اور ملک نکاح جمع نہیں ہو سکتی

وان وطیھا ردھا؛ (۲) یہ دوسرا مسئلہ ہے صورت مسئلہ یہ ہے کہ مشتری مذکور نے اس باندی کے ساتھ وطی کر لی مدت خیار میں تو حضرت امام صاحب کے نزدیک تب بھی بشرط خیار واپس کر سکتا ہے اسلئے کہ مشتری اسکا مالک نہیں ہوا اور وطی ملک نکاح کے ساتھ ہوئی ہے نہ کہ ملک یحییٰ کے ساتھ لحد اولیٰ کرنا اجازت بیع پر دلیل نہیں ہے البتہ اگر وہ محترمہ باندی باکرہ ہو اور پھر اسکے ساتھ وطی کر لی تو واپس نہیں کر سکتا اسلئے کہ باکرہ کے ساتھ وطی کرنے سے وہ عیب دار ہوتی ہے اور جب بیع عیب دار ہو جائے تو قابل واپسی نہیں رہتی یہ سب تفصیل حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ مشتری نے جب باندی کے ساتھ وطی کر لی تو اب واپس نہیں کر سکتا اسلئے کہ مشتری اس کا مالک ہو چکا ہے اور وطی ملک نکاح کے ساتھ نہیں ہوئی بلکہ ملک یحییٰ کے ساتھ ہوئی ہے چاہے وہ باکرہ ہو یا شیبہ تو اب واپس نہیں کر سکتا اسلئے کہ وطی کرنا دلیل اجازت ہے

ولا یعنق قریبہ علیہ فی مدۃ خیارہ ای ان شری قریبہ بالخیار لا یعنق عندابی حنیفۃ فی ایام الخیار خلافا لہما ولا من شراہ قائلان ان ملک عبدافہو حر ای قال ان ملک عبدافہو حر فشراہ بالخیار لا یعنق فی ایام الخیار عندابی حنیفۃ لعدم الملك

ترجمہ: اور اس کا قریبی رشتہ دار اس پر آزاد نہ ہوگا مدت خیار میں یعنی اگر کسی نے اپنا قریبی رشتہ دار خرید لیا خیار شرط کے ساتھ تو اس پر آزاد نہ ہوگا حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مدت خیار میں اور صاحبین کے نزدیک آزاد ہوگا۔ اور آزاد نہ ہوگا جس نے خرید لیا یہ کہتے ہوئے کہ اگر میں غلام کا مالک ہوں تو وہ آزاد ہوگا پھر خیار شرط کے ساتھ غلام خرید لیا تو آزاد نہ ہوگا مدت خیار میں حضرت امام صاحب کے نزدیک کیونکہ ملک ثابت نہیں ہے

تشریح (۳) اصل سابق پر تفریع ہے اور یہ تیسرا مسئلہ ہے۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنا قریبی رشتہ دار ذی رحم محرم خرید لیا خیار شرط کے ساتھ تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ غلام اس پر آزاد نہ ہوگا اسلئے کہ مشتری اسکا مالک ہی نہیں ہوا مدت خیار میں تو کیسے آزاد ہوگا اور حضرات صاحبین کے نزدیک یہ غلام مشتری پر آزاد ہوگا کیونکہ مشتری اسکا مالک ہو چکا ہے

ولا من شراہ قائلان (۴) یہ اصل سابق پر متفرع چوتھا مسئلہ ہے۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ ان ملک عبدافہو حر، اور پھر خیار شرط کے ساتھ غلام خرید لیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ غلام مدت خیار میں آزاد نہ ہوگا کیونکہ مشتری اسکا مالک نہیں ہوا اور صاحبین کے نزدیک غلام آزاد ہوگا اسلئے کہ مشتری اسکا مالک ہوا ہے

ولا یبعد حیض المشترأة من استبرائها ای ان اشترى امه بالخیار فحاضت فی ایام الخیار فهذه الحيضة لا تعد من الاستبراء عند ابی حنیفة لان الاستبراء انما یجب بعد ثبوت الملك ولا استبراء علی البائع ان ردت علیه بالخیار ای ان ردت الامه المشترأة بالخیار لا یجب الاستبراء علی البائع عند ابی حنیفة لان الاستبراء انما یجب بالانتقال من ملك الى ملك ولم توجد عند ابی حنیفة حیث لا یملکها المشتري

ترجمہ: اور خریدی ہوئی باندی کا حیض مدتِ خیاریں اسکے استبراء سے شمار نہ ہوگا یعنی اگر باندی خرید لی خیار کے ساتھ پھر اس کو حیض آیا مدتِ خیاریں تو یہ حیض استبراء سے شمار نہ ہوگا حضرت امام صاحب کے نزدیک اسلئے کہ استبراء واجب ہے ملکیت ثابت ہونے کے بعد۔۔۔ اور استبراء نہیں ہے بائع پر اگر واپس کر دی گئی ان کو خیار کے ساتھ یعنی اگر خیار کے ساتھ خریدی ہوئی باندی واپس کر دی گئی بائع پر تو استبراء واجب نہیں ہے بائع پر حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسلئے کہ استبراء اس وقت واجب ہے جبکہ ملکیت منتقل ہوتی ہو ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف اور وہ نہیں پائی گئی امام صاحب کے نزدیک کیونکہ مشتری اسکا مالک ہی نہیں ہوا۔

تشریح (۵) اصل سابق پر متفرع پانچواں مسئلہ ہے

پہلے بطور تمہید یہ جان لینا ضروری ہے کہ جب باندی ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل ہوتی ہے تو مالک ثانی کیلئے اس وقت تک اس کے ساتھ وطی کرنا حلال نہیں ہے جب تک اس سے استبراء نہ کرا لے یعنی ایک حیض کامل نہ گزر جائے تاکہ معلوم ہو جائے کہ باندی حاملہ ہے یا نہیں ہے؟

اب مسئلہ کی صورت یہ ہے ایک شخص نے تین دن کے خیار کے ساتھ ایک باندی خرید لی اور اتفاق سے مدتِ خیاریں اس باندی کو حیض بھی آگیا پھر مشتری نے اس بیچ کو جائز قرار دیا تو حضرت امام صاحب کے نزدیک یہ حیض استبراء سے شمار نہ ہوگا کیونکہ مدتِ خیاریں مشتری کیلئے ملک ثابت نہیں تو یہ حیض مشتری کی ملک میں نہیں پایا گیا لہذا اس کے بعد ایک اور حیض کا انتظار کرنا ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک چونکہ باندی مشتری کی ملک میں داخل ہوگئی ہے اور حیض مشتری کی ملک میں پایا گیا لہذا یہ حیض کافی ہے مزید دوسرے حیض کے انتظار کی ضرورت نہیں ہے۔

ولا استبراء علی البائع (۶) اصل سابق پر متفرع چھٹا مسئلہ ہے

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب مشتری مذکور نے خیار شرط کے ساتھ یہ مذکورہ باندی بائع کو واپس کر دی تو حضرت امام صاحب کے نزدیک بائع

پر استبراء واجب نہیں چاہے مشتری نے اس پر قبضہ کیا ہو یا نہ ہو کیونکہ مشتری اس کا مالک نہیں ہوا ہے تو واپس کرنا انتقال ملک نہیں پایا گیا تو استبراء واجب نہیں اور حضرات صاحبین کے نزدیک اگر مشتری نے باندی پر قبضہ کر لیا ہے اور پھر واپس کیا مدت خیار میں تو بائع پر استبراء واجب ہے اسلئے کہ مشتری اس کا مالک ہو چکا ہے اب واپس کرنا انتقال ملک ہے اور ایسی صورت میں استبراء واجب ہوتا ہے لہذا بائع پر استبراء واجب ہے واپسی کی صورت میں

ومن ولدت فی المدة بالنکاح لاتصیر ام ولد له ای ان اشتری زوجته بالخیار فولدت فی ایام الخیار فی ید البائع لاتصیر ام ولد للمشتری فیملك الرد عند ابی حنیفة وعندهما تصیر ام ولد لانها ولدت فی ملک المشتري فلا یملك الرد وانما قلنا فی ید البائع حتی لو قبض المشتري وولدت فی یده تصیر ام ولد له بالاتفاق لانها تعینت بالولادة فلا یملك الرد فصارت ملكا للمشتري فالولادة وقعت فی ملک المشتري لا فی ملكه فتصیر ام ولد له

ترجمہ: اور اگر خریدی ہوئی باندی نے بچہ جن لیا مدت خیار میں تو وہ مشتری کی ام ولد نہ ہوگی یعنی کسی نے اپنی بیوی خرید لی خیار شرط کے ساتھ اور مدت خیار میں اس نے بچہ جن لیا بائع کے ہاتھ میں تو یہ مشتری کی ام ولد نہ ہوگی تو یہ واپس کرنے کا مالک ہے حضرت امام صاحب کے نزدیک اور حضرات صاحبین کے نزدیک یہ مشتری کی ام ولد ہے کیونکہ اس نے بچہ جن لیا ہے مشتری کے ہاتھ میں تو واپس کرنے کا مالک نہ ہوگا۔ ہم نے کہا کہ بائع کے ہاتھ میں اسلئے کہ اگر مشتری نے قبضہ کر لیا اور پھر بچہ جن لیا اس کے ہاتھ میں تو یہ ام ولد ہوگی بالاتفاق کیونکہ ولادت کی وجہ سے اس میں عیب آگیا ہے تو واپس کرنے کا مالک نہیں تو وہ مشتری کی ملک بن گئی اور ولادت مشتری کی ملک میں واقع ہوئی نہ کہ بائع کی ملک میں تو یہ مشتری کی ام ولد ہوگی

تشریح (۷) اصل سابق پر متفرع ساتواں مسئلہ ہے

صورت مسئلہ یہ ہے ایک شخص نے اپنی منکوحہ باندی خرید لی تین دن کے خیار کے ساتھ اور ابھی تک مشتری نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ مدت خیار میں باندی نے بائع کے پاس بچہ جننا تو یہ باندی مشتری کی ام ولد نہ ہوگی اسلئے کہ مشتری اس کا مالک ہی نہیں ہوا۔ تو واپس کر سکتا ہے خیار شرط کی وجہ سے یہ حضرت امام صاحب کا مسلک ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک یہ باندی مشتری کی ام ولد بن گئی تو واپس نہیں کر سکتا اس لئے کہ مشتری اس کا مالک ہو چکا ہے اور ولادت کی وجہ سے اس میں عیب پیدا ہو گیا ہے لہذا واپس کرنا جائز نہیں

انما قلنا فی ید البائع.... حضرت امام صاحب کے نزدیک ام ولد نہ بننا اور واپس کرنے کا حق ثابت ہوتا ہے اس وقت ہے جبکہ باندی بائع کے قبضے میں ہو اگر مشتری نے باندی پر قبضہ کر لیا اور پھر مدت خیار میں مشتری کے قبضے میں بچہ جن لیا تو یہ مشتری کی ام ولد ہوگی اور

واپس کرنے کا حق نہ ہوگا بالاتفاق اس لئے کہ باندی میں عیب آگیا ہے اب واپس نہیں کر سکتا کیونکہ ولادت مشتری کی ملک میں واقع ہوئی ہے لہذا یہ مشتری کی ام ولد ہوگی

وهلكه في يد البائع عليه ان قبضه المشتري باذنه واوعه عنده لارتفاع القبض بالرد لعدم المالك اي المشتري باختيار ان قبض مستتره ثم اودعه عند البائع فهلك في يد البائع فهلكه في يده يكون على البائع لان القبض قد ارتفع بالرد لان المشتري لم يملكه فلم يصح الايداع بل رده الى البائع يكون رفعاً للقبض فيكون الهلاك قبل القبض على البائع - وعندهما لما ملكه المشتري صح ايداعه ولم يرتفع القبض فكانه هلك في يد المشتري فيكون الهلاك من ماله

ترجمہ: اور بیع کا ہلاک ہونا بائع کے ہاتھ میں تاوان اس پر ہوگا اگر مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا یا بائع کی اجازت سے اور امانت رکھو اور بائع کے پاس کیونکہ قبضہ اٹھ گیا واپس کرنے سے ملک نہ ہونے کی وجہ سے یعنی اگر مشتری نے خیار کے ساتھ خریدا اور خریدی ہوئی چیز پر قبضہ کر لیا اور پھر امانت رکھو یا بائع کے پاس اور وہ ہلاک ہوئی بائع کے پاس تو اس کے ہلاک ہونے کا تاوان بائع پر ہوگا کیونکہ قبضہ اٹھ گیا ہے واپس کرنے سے اسلئے کہ مشتری اس کا مالک نہیں ہوا تو امانت رکھنا صحیح نہیں بلکہ واپس کرنا بائع کو قبضہ کو ختم کرنا ہے تو ہلاکت قبضہ سے قبل ہوئی تو تاوان بائع پر ہوگا اور صاحبین کے نزدیک جب مشتری اس کا مالک ہوا تو امانت رکھنا صحیح ہوا اور قبضہ ختم نہ ہوا تو گویا کہ مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہوئی تو یہ ہلاک ہونا مشتری کے مال سے ہے

تشریح (۷) اصل سابق پر مقرر ساتواں مسئلہ ہے

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک چیز خریدی خیار شرط کے ساتھ اور پھر اس پر قبضہ کر لیا قبضہ کرنے بعد وہ چیز اس بائع کے پاس امانت رکھ دی اور بائع سے وہ چیز ہلاک ہوگئی تو نقصان بائع کا ہوگا نہ کہ مشتری کا کیونکہ مشتری جب اس کا مالک نہیں ہوا اور چیز بائع کو واپس کر دی تو مشتری کا قبضہ ختم ہو گیا اور وہ بری الذمہ ہو گیا تو چیز بائع کی ہلاک ہوئی تو نقصان بھی اسی کا ہوگا اور مشتری پر شمن یا قیمت لازم نہ ہوگی یہ حضرات امام صاحب کے نزدیک ہے حضرات صاحبین کے نزدیک جبکہ مشتری اس کا مالک ہو گیا ہے تو امانت رکھنا صحیح ہے اور قبضہ ختم نہیں ہوا تو اب جو چیز ہلاک ہوگی تو وہ ہلاک ہوگی مشتری کے مال سے تاوان اور نقصان مشتری پر لازم ہوگا

وبقي خيار ماذون شري بالخيار وابره بائعه عن ثمنه في المدة لان الماذون يلي عدم التملك اي ان شري عبد ماذون شيئاً بالخيار وابره بائعه عن ثمنه في مدة الخيار بقي خياره عند ابى حنيفة وعندهما لا يبقى له الخيار لانه ان بقي كان له ولاية الرد فرده يكون تملكياً بغير عوض والماذون لا يملك ذلك وعند ابى حنيفة لمالم يملكه كان رده امتناعاً عن التملك وللماذون ولاية ذلك فانه اذا وهب له شيء



ترجمہ اور باقی ہے عبد ماذون کا خیار جس نے خیار کے ساتھ خرید اور بائع نے اس کو دشمن سے بری کر دیا مدت خیار میں کیونکہ ماذون کو حق ہے مالک نہ بننے کا۔ یعنی اگر خریدار عبد ماذون نے کوئی چیز خیار شرط کے ساتھ اور بائع نے دشمن سے بری کر دیا مدت خیار میں تو اس کا خیار باقی ہے حضرت امام صاحب کے نزدیک۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کا خیار باقی نہیں رہتا کیونکہ اگر باقی رہ جائے تو اس کو واپس کی ولایت حاصل ہوگی اور واپس کرنا تملیک بلا عوض ہے اور ماذون اس کا مالک نہیں۔ اور امام صاحب کے نزدیک جب اس کا مالک ہی نہیں ہوا تو واپس کرنا مالک بننے سے رکنا ہے اور ماذون کو یہ حق حاصل ہے کیونکہ جب اس کو کوئی چیز ہبہ کی جائے تو اس کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس کو قبول نہ کرے

### تشریح (۸) اصل سابق متفرع آٹھواں مسئلہ ہے

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دیدی تو یہ غلام ماذون فی التجارت ہو گیا۔ اب اس عبد ماذون نے ایک تھان خرید اس روپے میں خیار شرط کے ساتھ اسکے بعد بائع نے اس کو دشمن سے بری کر دیا تو یہ عبد ماذون اب بھی کپڑا واپس کر سکتا ہے اسلئے کہ غلام کا کپڑا واپس کرنا اس بنا پر ہے کہ خیار شرط کی وجہ سے وہ اس کا مالک نہیں ہوا تو یہ واپس کرنا مالک بننے سے رک جانا ہے اور غلام ماذون کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مالک بننے سے رک جائے جیسے کوئی اس عبد ماذون کو کوئی چیز ہبہ کرنا چاہے تو یہ غلام قبول کرنے سے انکار کر سکتا ہے یہ حضرت امام صاحب کے نزدیک ہے۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک عبد ماذون اس چیز کو واپس نہیں کر سکتا کیونکہ جب مشتری اس کا مالک ہو گیا اور پھر بائع نے اس کو دشمن سے بری کر دیا تو اب بائع کو واپس کرنا تملیک بلا عوض ہے اور عبد ماذون تملیک بلا عوض نہیں کر سکتا۔

وبطل شراء ذمی من ذمی خمرًا بالخیار ان اسلم لثلاً یتملکھا مسلماً باسقاط خیارہ ای مشتری ذمی بشرط خیارہ من ذمی خمرًا ثم اسلم المشتري بطل شرائه لانه ان بقى فعند اسقاط الخیار یتملک المشتري فیلزم تملك المسلم الخمر۔ وعندهما ینفذ الشراء وبطل الخیار لانه لو بقى یملك ردھا والرد یتكون تملیکاً والمسلم لا یملك تملیک الخمر فهذه المسائل ثمرۃ الخلاف

ترجمہ اور باطل ہے ذمی کا ذی سے شراب خریدنا خیار کے ساتھ اگر اس نے اسلام قبول کیا تا کہ وہ مالک نہ ہو جائے مسلمان ہونے کی حالت میں اپنا حق ساقط کرے۔ یعنی جب خرید لی ذمی نے ذمی سے شراب خیار شرط کے ساتھ پھر مشتری مسلمان ہوا تو اس کی خریداری باطل ہے کیونکہ اگر باقی رہ جائے تو خیار ساقط کرنے کے وقت مشتری اس کا مالک ہو جائے گا تو لازم ہوگا مسلمان کا شراب کا مالک ہونا۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک اس کی خریداری نافذ ہے اور خیار باطل ہے اسلئے کہ اگر خیار باقی رہ جائے تو مشتری واپس کرنے کا مالک ہو جائے گا اور واپس کرنا تملیک ہے اور مسلمان کو تملیک شراب کا حق نہیں۔ ان مسائل میں ثمرۃ اختلاف ظاہر ہوتا ہے

## تشریح (۹) اصل سابق پر متفرع نواں مسئلہ ہے

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک ذمی کا فرنے دوسرے ذمی کا فرے شراب خریدی خیار شرط کے ساتھ اور پھر مشتری نے مدت خیار میں اسلام قبول کیا تو خریداری باطل ہے کیونکہ اگر مشتری اپنا خیار باطل کر کے بیع کو نافذ کرنا چاہے تو مسلمان ہونے کی حالت میں وہ شراب کا مالک بن جائے گا اور مسلمان تملک خمر نہیں کر سکتا لہذا یہ بیع سرے سے باطل ہے یہ حضرت امام صاحب کے نزدیک ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک جب مشتری اس کا مالک ہوا تھا اس وقت یہ کافر تھا تو بیع نافذ ہے اور واپس کرنے کا اختیار مشتری کو نہ ہوگا کیونکہ واپس کرنا تملیک خمر ہے اور مسلمان تملیک خمر کا مالک نہیں ہے لہذا بیع سابق جائز اور واپس کرنا باطل ہے (یہ مسائل تعدیثہ اختلاف ہے)

ومن له الخيار یجیز وان جهل صاحبه ولا ینفسخ بلا علمه ای ان فسخ من له الخيار لا ینفسخ بلا علم صاحبه خلافاً لابن یوسف والشافعی لهما انه ان شرط علم صاحبه لم یبق فائدة فی شرط الخيار لان صاحبه ان اختلف فی مدة الخيار فلم یصل الخبر الیه فیتم العقد فیتضرر من له الخيار فان فسخ وعلمه فی المدة انفسخ والا تم العقد و یورث خيار العیب والتعین لا الشرط والرؤية خيار التعین ان یشتری احد الثوبین بعشرة علی ان یعین ایا شاء وخيار الشرط یورث عند الشافعی ایضاً وخيار الرؤية لا یتأتی علی مذهبه لان شراء مالهم یره لا یجوز عنده فی اظهر القولین

ترجمہ اور جس کیلئے خیار ہے وہ بیع جائز کر سکتا ہے اگرچہ دوسرے کو علم نہ ہو اور فسخ نہیں کر سکتا دوسرے کے علم کے بغیر یعنی اگر صاحب خیار فسخ کرنا چاہے برخلاف امام ابو یوسف اور امام شافعی کے ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر دوسرے کا علم شرط کیا جائے تو پھر خیار شرط میں کوئی فائدہ ہی باقی نہیں رہتا اسلئے کہ دوسرا صاحب اگر مدت خیار میں چھپ جائے اور ان کو خبر نہ پہنچے تو عقد تام ہو جائے گا۔ تو صاحب خیار کو ضرر لاحق ہو جائے گا اور اگر فسخ کر دیا اور مدت میں ان کو خبر پہنچادی تو فسخ ہو جائے گا اور عقد تام ہوگا اور میراث میں ملتا ہے خیار عیب اور خیار تعین نہ کہ خیار شرط اور خیار رؤیت۔ خیار تعین یہ ہے کہ دو کپڑوں میں سے ایک کو خرید لے دس روپے پر اس شرط پر کہ جو نسا چاہے لے لے اور خیار شرط میراث میں ملتا ہے امام شافعی کے نزدیک اور خیار رؤیت انکے مذہب میں ہے ہی نہیں اسلئے کہ اس چیز کو خریدنا جس کو نہ دیکھا ہوا انکے نزدیک جائز نہیں ظاہر قول کے مطابق

## تشریح صاحب خیار دوسرے کی عدم موجودگی میں بیع فسخ نہیں کر سکتا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ من له الخيار یعنی جس کیلئے خیار ثابت ہے چاہے بائع ہو یا مشتری وہ اگر مدت خیار میں عقد کو نافذ کرنا چاہے تو نافذ کر سکتا ہے دوسرے ساتھی کو بتانا ضروری بھی نہیں کیونکہ اس میں کسی جانب بھی مضرت نہیں اور وہ فسخ کرنا چاہے تو دوسرے ساتھی کو اطلاع

کے بغیر فتح نہیں کر سکتا

حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جس طرح نافذ کرنا درست ہے دوسرے کو بتائے بغیر اسی طرح فتح کرنا بھی درست ہے دوسرے کو اطلاع کے بغیر اسلئے کہ اگر دوسرے کے علم کے بغیر فتح کرنا جائز نہ ہو جائے تو بسا اوقات وہ صاحب آخر مدت خیار میں چھپ جاتا ہے ظاہر ہوتا ہی نہیں اور اس کو خبر پہنچنا ناممکن نہیں ہوتا لہذا اگر اس کا علم شرط کیا جائے تو صاحب خیار پر بیع لازم ہو جائے گی اور اس کا ضرر ہوگا

حضرت امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کے علم کے بغیر اسلئے جائز نہیں کہ جب اس کو علم نہ ہو اور مدت گزر جائے تو اس نے یہ اعتماد کیا ہوگا کہ عقد تام ہو گیا ہے اور ادھر سے فتح ہو جائے گا تو اس کا نقصان ہو جائے گا اور عقد میں الزام ضرر جائز نہیں لہذا صاحب آخر کو بتانا ضروری ہے

فان فتح وعلمہ اگر من لہ الخیار نے عقد فتح کیا اور مدت خیار میں صاحب آخر کو اطلاع کر دی تو عقد فتح ہو جائے گا اور اگر مدت میں اطلاع نہ ہوئی تو عقد تام ہو جائے گا

والا یورث خیار العیب والتعین... صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب من لہ الخیار کا انتقال ہو جائے تو اس کے انتقال کے بعد خیار شرط وارث کو میراث میں ملتا ہے یا نہیں یعنی جس طرح اصل مورث کو بیع جائز کرنے یا فتح کرنے کا حق حاصل ہے وارث کو بھی یہ حق حاصل ہوگا یا نہیں: تو احناف فرماتے ہیں کہ وارث کو خیار شرط اور خیار ردیت میراث میں منتقل نہیں ہوتے کیونکہ یہ نفس ارادے اور مشیت کا نام ہے جو انتقال کو قبول نہیں کرتا۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک خیار شرط میراث میں وارث کو منتقل ہوتا ہے خیاریع اور خیاریعین کی طرح اور خیار ردیت تو انکے مذہب پر ثابت ہی نہیں کیونکہ جس چیز کو نہ دیکھا ہو اس کا خریدنا ان کے نزدیک جائز نہیں

احناف فرماتے ہیں کہ خیار شرط کو خیاریعین پر قیاس کرنا درست نہیں اسلئے کہ خیاریع میں جس طرح مورث بیع سلیم کا حقدار تھا اسی طرح وارث بھی بیع سلیم کا حقدار ہے اور خیاریعین میں وارث بیع کا مالک ہو چکا ہے لیکن بیع غیر بیع کے ساتھ مخلوط ہے تو اس کو ممتاز کرنے کا حق ہے نہ یہ کہ خیار منتقل ہوا خیاریع میں بھی مورث کی موت سے باطل ہو جاتا ہے

وان اشتری وشرط الخيار لغيره فای اجاز او نقض صح ذلك فان اجاز احدهما وقسخ الآخر فالاول اولی واذا وجد امعاً فالفسخ اولی قالوا لان شرط الخيار لغير العاقد انما یثبت بطریق النیابة عن العاقد فیثبت له اقتضاء اقول اذا اشتری علی ان الغير بالخيار لا یثبت الخيار الا برضاء المتعاقدين فیکون نائباً عن المتعاقدين ثم رضی البائع بخيار الغير لا یقتضی رضاه بخيار المشتري

ترجمہ: اگر کسی نے کوئی چیز خرید لی اور خیار غیر کیلئے رکھا تو جس نے بھی اجازت دیدی یا عقد توڑ دیا تو صحیح ہے اگر ایک نے اجازت دیدی

اور دوسرے نے فتح کیا تو پہلا اولیٰ ہے اور اگر دونوں ایک ساتھ پائے گئے تو فتح اولیٰ ہے۔ فقہاء نے فرمایا ہے کہ خیار شرط غیر کیلئے عاقد سے نیابت ثابت ہوتا ہے تو عاقد کیلئے انتضاء ثابت ہوگا۔ میں کہتا ہوں کہ جب خرید لیا اس شرط پر کہ خیار غیر کیلئے ہوگا تو ثابت نہیں ہوتا خیار مگر متعاقبین کی رضامندی سے تو وہ غیر (اجنبی) نائب ہے دونوں متعاقبین کا پھر بائع کی رضامندی غیر (اجنبی) کے خیار پر تقاضا نہیں کرنا مشتری کے خیار پر راضی ہونے کا

### تشریح حالت کیلئے خیار تعیین کی شرط لگانا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی نے کوئی چیز خرید لی اور خیار شرط غیر یعنی کسی اجنبی کیلئے رکھا تو یہ جائز ہے۔ اسلئے کہ خیار شرط حاجت کیلئے شروع ہوا ہے اور کبھی حاجت اس بات کی بھی ہوتی ہے کہ غیر کیلئے خیار رکھا جائے جو زیادہ مہارت رکھتا ہے تو اب مسئلہ یہ ہے کہ جب خیار شرط غیر کیلئے رکھا تو اب مشتری یا اس اجنبی جس کیلئے خیار ہے میں سے جس نے بھی بیع کی اجازت دیدی یا بیع کو فتح کر دیا تو اسکے کلام کا اعتبار کیا جائے گا اور اگر ایک اجازت دیدی اور دوسرے نے فتح کیا تو جس نے پہلے کلام کیا ہے اس کے کلام کا اعتبار ہوگا کیونکہ اس وقت اس کا کوئی مزاحم موجود نہ تھا اور اگر دونوں کلام بیک وقت پائے گئے ایک نے اجازت دیدی اور دوسرے نے فتح کیا بیک زبان ہو کر تو بعض کے نزدیک عاقد کا قول معتبر ہوگا چاہے اجازت ہو یا فتح اور ایک روایت میں ہے جیسے کہ کتاب میں مذکور ہے کہ جس نے فتح کیا ہو اس کا قول معتبر ہوگا

اس مسئلے کا ایک اصول اور قاعدہ ہے وہ یہ کہ خیار شرط غیر عاقد کیلئے نیابت ثابت ہوتا ہے اور عاقد کیلئے اصالت ثابت ہوتا ہے پھر غیر عاقد کیلئے ثابت ہوتا ہے نیابت تو غیر عاقد یعنی اجنبی جس کیلئے خیار ثابت ہے اسکے لئے خیار ثابت ہوتا ہے متعاقبین کی رضامندی سے تو یہ غیر۔ دونوں متعاقبین کا نائب ہو گیا

ثم رضا البائع بخيار الغير - بائع جب غیر عاقد یعنی اجنبی کے خیار پر راضی ہوا تو یہ اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ مشتری کے خیار پر بھی راضی ہے یعنی بائع مشتری کو خیار شرط دینا نہیں چاہتا اور غیر کو دینا چاہتا ہے جب بھی مشتری کیلئے خیار ثابت ہوگا اور یہ انتضاء ہے کیونکہ جب بائع غیر کے خیار پر راضی ہے اور غیر کیلئے اصالت تو خیار ثابت ہے ہی نہیں بلکہ مشتری کے نائب ہو کر ثابت ہے تو مشتری کیلئے بھی خیار شرط ثابت ہوا انتضاء لہذا مشتری کا قول بھی معتبر ہوگا جبکہ مقدم ہو :!!!! فافهم

وبيع عبدین بالخيار فی احدهما صح ان فصل ثمن کل وعین محل الخيار وفسد فی الاوجه الباقية وهی ما اذا لم يفصل الثمن ولم يعین محل الخيار او فصل الثمن ولم يعین او عین ولم يفصل لجهالة الثمن والمبيع او جهالة احدهما بقى ان فی صورة الجواز وان لم يوجد الجهالة لكن قبول ماليس بمبيع جعل شرطاً لقبول ما هو مبيع فينبغي ان يفسد بالشرط الفاسد عنده والجواب ان البيع بشروط الخيار داخل فی الايجاب فلا يصدق عليه انه ليس بمبيع من کل وجه بل هو مبيع من وجه فاعتبرنا الوجهين

لفی صورة الجهالة اعتبرنا انه ليس بمبيع حتى يفسد العقد وفي صورة ان يكون كل واحد منهما معلوما اعتبرنا انه مبيع حتى لا يفسد العقد

ترجمہ: اور دو غلاموں کا بیچنا کہ ایک میں خیار مبیع ہے اگر ہر ایک کا ثمن بیان کیا ہو اور محل خیار معین کیا ہو اور فاسد ہے باقی وجہوں میں اور وہ یہ ہیں (۱) نہ ثمن بیان کیا ہو نہ محل خیار معین کیا ہو (۲) یا ثمن بیان کیا ہو لیکن محل خیار معین نہ کیا ہو (۳) یا محل خیار معین کیا ہو لیکن ثمن بیان نہ کیا ہو۔ ثمن اور بیع کی جہالت کی وجہ سے یا ایک کی وجہ سے۔ باقی رہ گئی یہ بات کہ جواز کی صورت میں جہالت اگرچہ موجود نہیں لیکن جو چیز بیع نہیں ہے اس کو قبول بیع کیلئے شرط بنایا گیا ہے تو شرط فاسد کی وجہ سے فاسد ہونا چاہئے۔ جواب یہ ہے کہ بیع بشرط الخیار داخل ہے کیجایا میں نہ کہ حکم میں تو اس پر یہ صادق نہیں ہوتا کہ یہ بالکل بیع نہیں ہے بلکہ وہ من وجہ بیع ہے تو ہم نے دونوں وجہوں کا اعتبار کیا جہالت کی صورت میں ہم نے یہ اعتبار کیا کہ یہ بیع نہیں ہے تو عقد فاسد ہوگا اور اس صورت میں کہ ہر ایک معلوم ہو یہ اعتبار کیا کہ وہ بیع ہے حتیٰ کہ عقد فاسد نہ ہوگا

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے خالد کے ہاتھ دو غلام فروخت کئے ایک ہزار روپے کے عوض اس شرط پر کہ خالد (مشتري) کو ایک غلام میں خیار شرط حاصل ہوگا تو یہ عقد فاسد ہے اور تفصیل کے ساتھ یوں بتلادیا کہ دو غلام ایک ہزار کے عوض اس شرط پر کہ ہر ایک کی قیمت پانچ پانچ سو روپے ہے اور خالد کو ایک میں مثلاً زیارت گل میں خیار ہے تو یہ بیع جائز ہے حقیقت میں اس مسئلے کی چار صورتیں ہیں

(۱) فصل و عین: کہ ہر ایک کی قیمت بھی الگ الگ بتلادی اور محل خیار بھی معین کیا یہ صورت جائز ہے کیونکہ اس میں نہ جہالت ثمن ہے اور نہ جہالت بیع

(۲) لم یفصل ولم یعین: یہ صورت فاسد ہے جہالت ثمن اور بیع دونوں کی وجہ سے

(۳) فصل ولم یعین: ہر ایک کا ثمن تو الگ الگ بتلادیا لیکن محل خیار معین نہ کیا ہو تو یہ صورت فاسد ہے جہالت بیع کی وجہ سے

(۴) عین ولم یفصل: محل خیار معین کیا ہو لیکن ثمن الگ الگ بیان نہ کیا ہو یہ صورت فاسد ہے جہالت ثمن کی وجہ سے

حق ان فی صورة الجواز... یہ ایک اعتراض کا جواب ہے

اعتراض یہ ہے کہ صورت نمبر (۱) میں اگرچہ بیع یا ثمن مجہول نہیں ہے لیکن ایک اور خرابی ہے وہ یہ کہ: قبول مالیں بمبیع جعل شرط القبول المبیع: ہے یعنی وہ چیز جو بیع نہیں ہے اس کو قبول کرنا شرط قرار دیا ہے قبول بیع کیلئے اور یہ شرط فاسد ہے جس سے بیع فاسد ہوتی ہے جیسے کوئی آدمی ایک حر (آزاد) اور ایک غلام کو بیع کرے اگرچہ ہر ایک کا ثمن الگ الگ ذکر کرے تب بھی بیع فاسد ہوتی ہے یا ایک مرد اور بکری اور ایک ذبح شدہ بکری کو بیع کرے اور ایک ساتھ فروخت کرے تو دونوں کی بیع فاسد ہے اسی طرح یہاں بھی بیع فاسد ہونی چاہئے شارح

نے اس کا جواب دیا ہے۔

جواب یہ ہے کہ بیع بشرط الخیار ایجاب میں داخل ہے حکم میں داخل نہیں یعنی جس غلام میں خیار ہے وہ محل بیع ہے وہ ایجاب میں داخل ہے وہ مالیں بیع نہیں ہے بلکہ بیع ہے لیکن حکم بیع یعنی ملکیت میں داخل نہیں لہذا وہ غلام جس میں خیار ہے نہ وہ محل بیع ہے اور نہ محل بیع نہیں ہے بلکہ وہ جہتین ہے لہذا ہم نے دونوں جہتوں کا اعتبار کیا۔ ثمن یا بیع کے مجہول ہونے کی حالت میں ہم نے یہ اعتبار کیا کہ وہ بیع نہیں ہے تو بیع فاسد ہوگی اور جب دونوں معلوم ہوں تو ہم نے اس کا اعتبار کیا کہ وہ بیع ہے لہذا بیع فاسد نہ ہوگی

وشراء احد الثوبین او احد ثلثة على ان يعين ايا شاء فى ثلثة ايام صح لا ان لم يشترط تعيينه ولا فى احد اربعة لان القياس عدم الجواز لكننا استحسنا فى الثلثة لمكان الحاجة لان الثلثة مشتملة على الجيد والردى والمتوسط وفى الزائد على الثلثة ابقينا على الاصل وهو عدم الجواز واخذہ بالشفعة دارا بيعت بجانب ما شرط فيه الخيار رضاء اى اشترى دارا على انه بالخيار فبيعت دار بجانب تلك الدار واخذها المشتري بشفعة فهذا الاخذ دليل رضاء بشراء تلك الدار لان الاخذ بالشفعة يقتضى اجازة فى شراء المشفوع به

ترجمہ اور خریدنا دو کپڑوں میں سے ایک کا یا تین میں سے ایک کا اس شرط پر کہ متعین کرے جس کو چاہے تین دن میں تو یہ صحیح ہے اور صحیح نہیں ہے اگر تعین کی شرط نہ لگائی ہو اور نہ چار میں سے ایک کا کیونکہ قیاس تو ہے عدم جواز کا لیکن ہم نے استحسان کی وجہ سے تین کی اجازت دیدی کیونکہ اس میں حاجت ہے اس لئے کہ تین مشتمل ہے اعلیٰ گھیا اور متوسط پر اور تین سے زیادہ میں ہم نے اپنی اصل پر باقی رکھا اور وہ عدم جواز ہے اور شفہ کے ذریعہ اس گھر کو خریدنا جو بک گیا ہو اس کے گھر کے پڑوس میں جس میں خیار ہے یہ رضامندی ہے یعنی کسی نے گھر خرید لیا اس شرط پر کہ اس کو خیار ہے اور اس کے پڑوس میں گھر بک گیا اور مشتری نے اس کو لے لیا شفہ کے ساتھ تو یہ لینا دلیل ہے رضامندی کی اس گھر کی خریداری پر کیونکہ شفہ کے ساتھ لینا تقاضا کرتا ہے اجازت کا اس گھر میں جس کے ذریعے شفہ کیا ہے

**تشریح خیار تعین صرف تین دن تک ثابت ہے:**

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دو کپڑوں میں سے یا تین کپڑوں میں سے ایک کپڑا خریدا اس شرط پر کہ مشتری کو اختیار ہے جو نہ چاہے دس روپے میں لے لے اس طرح بیع کرنا صحیح ہے اور یہ خیار خیار تعین کہلاتا ہے خیار تعین بھی خیار شرط کی طرح ضرورت اور حاجت کی وجہ سے جائز ہے کیونکہ ایک آدمی دو چیزوں میں سے ایک کو لینا چاہتا ہے لیکن تعین کیلئے گھر لیجاتا ہے اور بائع بغیر فروخت کرنے کے حوالہ نہیں کرتا تو ضرورت پیش آئی کہ اس کو فروخت کرے خیار تعین کے ساتھ ورنہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ جائز نہ ہوتا کیونکہ بیع فقط ایک کپڑا ہے اور وہ مجہول ہے اور بیع مجہول ہونے کی صورت میں بیع فاسد ہوتی ہے لیکن ہم نے استحسانا جائز قرار دیا یا وجہ حاجت اور



ضرورت اور حاجت تین پر پوری ہوتی ہے کیونکہ تین مشتمل ہے اعلیٰ ادنیٰ اور متوسط پر تین سے زیادہ کی ضرورت نہیں لہذا وہ اپنے اصل قیاس یعنی عدم جواز پر باقی ہے اسی طرح جب تعین کی شرط نہ لگائی ہو تب بھی فاسد ہے کیونکہ جہالت مفہمی الی النزاع ہے اور تین میں اگرچہ جہالت تو ہے لیکن مفہمی الی النزاع نہیں ہے اسلئے کہ من لالخیار کو تعین کا اختیار دیا گیا ہے

واخذہ بالشفعة داراً... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے گھر خریدا خیار شرط کے ساتھ پھر اس گھر کے قریب دوسرا گھر یک گیا تو مشتری نے مدت خیار کے اندر اس گھر پر شفے کا دعویٰ کیا اور شفے کے ذریعے وہ گھر لے لیا تو یہ شفہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مشتری اپنے خیار ساقط کرنے پر اور سابقہ گھر کی بیع کے تمام ہونے پر راضی ہے ورنہ شفہ نہ کرنا شفہ اس بات کی دلیل ہے کہ بیع سابق تام ہوگئی

وخیار المشتريين يسقط برضاء احدهما وكذا خيار العيب والرؤية لانه ان رده الآخر يكون معيبا بعيب الشركة وعندهما للآخر ولاية الرد لان الخيار ثابت لكل واحد وعبد مشتری بشرط خبزه او كتبه ووجد بخلافه اخذه بتمنه او ترك لان الاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن

ترجمہ دو مشتریوں کا خیار شرط ساقط ہوتا ہے ایک کی رضامندی سے اسی طرح خیار عیب اور خیار رؤیت بھی ہے کیونکہ اگر دوسرا واپس کر لیا تو وہ عیب دار ہوگی عیب شرکت کے ساتھ اور صاحبین کے نزدیک دوسرے کو واپس کرنے کا حق ہے کیونکہ خیار ہر ایک کیلئے ثابت ہے اور وہ غلام جو خریدا گیا ہو اس شرط پر کہ وہ نان پڑے یا کاتب ہے اور وہ اس کے خلاف پایا گیا تو لے پورے ٹخن کے ساتھ یا چھوڑ دے کیونکہ اوصاف کے مقابلے میں ٹخن نہیں ہوتا

تشریح... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک چیز دو آدمیوں کو فروخت کر دی اور دونوں کیلئے خیار شرط رکھا پھر دونوں میں سے ایک نے اپنا خیار ساقط کیا یعنی واپس کرنے سے رک گیا اور بیچ کو جائز کر دیا تو دوسرا اس چیز کو بائع کی طرف واپس نہیں کر سکتا اسی طرح خیار عیب میں بھی کہ دو شخصوں نے ایک چیز خریدی اور وہ عیب دار نکل آئی ایک عیب پر راضی ہوا تو دوسرا اب عیب کی وجہ سے واپس نہیں کر سکتا اسی طرح خیار رؤیت بھی ہے کہ دونوں میں سے ایک دیکھنے کے بعد اس پر راضی ہوا تو اب دوسرا خیار رؤیت کی وجہ سے واپس نہیں کر سکتا یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے

حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ جب ایک راضی ہوا تو دوسرا اپنا خیار استعمال کر سکتا ہے یعنی خیار کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب خیار ثابت ہے دونوں کیلئے تو ہر ایک کیلئے بھی ثابت ہوگا اور ایک کے ساقط کرنے کی وجہ سے دوسرے کا خیار ساقط نہ ہوگا

حضرت امام صاحب فرماتے ہیں کہ بیع بائع کی ملک سے صحیح سالم نکلی تھی اس میں کوئی عیب شرکت نہ تھا اور اب جب ایک آدمی واپس کر لیا تو اس میں عیب شرکت موجود ہے جسکی وجہ سے بائع پر ضرر زائد لازم ہوتا ہے جو اس کا مستحق نہیں لہذا واپسی کا اختیار نہ ہوگا

وعد مشتری!... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام خرید لیا اس شرط پر کہ یہ تان پڑے روٹی پکانے والا ہے یا وہ کاتب ہے جب گھر لایا تو پتہ چلا کہ وہ تان پڑ نہیں بلکہ تان خور ہے روٹی پکانے کا نام ہی نہیں جانتا اور نہ کاتب ہے تو اس صورت میں مشتری کو اختیار ہیں (۱) یہ کہ پورے ٹخن کے ساتھ لے لے (۲) یا بیچ بیچ کر دے اور غلام چھوڑ دے اسلئے کہ وصف مرغوب قیوت ہو گیا ہے۔ یہ نہیں کر سکتا کہ غلام کو اپنے پاس رکھے اور قیمت کم کرے اسلئے تان پڑ ہونا یا کاتب ہونا اوصاف ہیں اور اوصاف کے مقابلہ میں ٹخن نہیں ہوتا۔

## فصل فی خيار الرؤية

( یہ فصل ہے خيار رؤیت کے بیان میں )

صح شراء مالم يره خلافا للشافعي ولمشتره الخيار عندها اي عند الرؤية الى ان يوجد مبطله وان رضى قبلها اي ان رضى قبل الرؤية يكون له حق الفسخ اذا راه لكن لو فسخ قبل الرؤية ينفذ الفسخ بحكم انه عقد غير لازم حتى لا يجوز اجازته عند الرؤية لا لبائعه اي اذا باع شيئا لم يره لا يكون الخيار اذا راه

ترجمہ صحیح ہے اس چیز کا خریدنا جس کو نہ دیکھا ہو برخلاف امام شافعی کے اور مشتری کو خيار ہے دیکھنے کے وقت یہاں تک کہ اسکو باطل کرنے والا پایا جائے اگرچہ وہ اس سے پہلے راضی ہو چکا ہو یعنی اگرچہ وہ دیکھنے سے پہلے راضی ہو چکا ہو تب بھی اس کو فسخ کرنے کا حق حاصل ہے جب دیکھ لے لیکن اگر دیکھنے سے پہلے فسخ کرنا چاہے تو فسخ نافذ ہوگا اس وجہ سے کہ یہ عقد غیر لازم ہے یہاں تک کہ جائز نہیں اسکی اجازت دیکھنے کے وقت نہ کہ بائع کیلئے یعنی بیچ دی وہ چیز جس کو نہ دیکھا ہو تو اس کو اختیار نہیں جب دیکھ لے

تشریح خيار رؤیت کا ثبوت: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے بغیر دیکھنے کوئی چیز خرید لی تو یہ جائز ہے اور مشتری جب اس چیز کو دیکھ لے تو اس کو اختیار ہوگا چاہے تو لے لے یا عقد فسخ کر دے۔ حضرت امام شافعی کے نزدیک ایسی چیز کی خریداری جائز نہیں جس کو نہ دیکھا ہو کیونکہ جب مشتری نے بیچ کو دیکھا نہیں تو بیچ مشتری کے حق میں مجہول ہے اور مجہول کی بیچ درست نہیں ہوتی

ہماری دلیل یہ حدیث ہے، من اشترى شيئا لم يره فله الخيار اذا راه، یہ حدیث اس باب میں نص ہے کہ بغیر دیکھنے کو خریدنا جائز ہے

عقلی دلیل یہ ہے کہ یہ جہالت مفقضي الی النزاع نہیں ہے تو عقد فاسد نہ ہوگا اور مشتری کو خيار اس وقت تک حاصل ہوگا جب تک کوئی

مبطل نہ پایا جائے

وان رضی قبلہا... اگرچہ مشتری دیکھنے سے پہلے بیع پر راضی ہو چکا ہو تب بھی اس کو خیار ردیت حاصل ہوگا اور دیکھنے کے وقت اگر پسند نہ آئے تو واپس کر سکتا ہے کیونکہ خیار ردیت دیکھنے کے وقت حاصل ہوتا ہے اس سے پہلے حاصل نہیں ہوتا اور جب حاصل نہیں تو ختم بھی نہیں کر سکتا دیکھنے سے پہلے

لکن لو فتح قبل الرؤیۃ.... ایک سوال کا جواب ہے

سوال یہ ہے کہ جب دیکھنے سے پہلے اپنا خیار ختم نہیں کر سکتا تو دیکھنے سے پہلے عقد فتح کرنے کا حق بھی حاصل نہ ہونا چاہئے کیونکہ فتح کرنا بھی ثبوت خیار ہی کا نتیجہ ہے جب خیار ثابت نہیں تو فتح کرنے کا حق بھی حاصل نہ ہونا چاہئے

جواب یہ ہے کہ ردیت سے پہلے مشتری کیلئے عقد فتح کو فتح کرنے کا حق اس خیار کی وجہ سے نہیں ہے جسکا حدیث تھا ضا کرتی ہے بلکہ یہ حق اسلئے ہے کہ خیار ردیت کی وجہ سے عقد فتح لازم نہیں ہے اور غیر لازم عقد کو ہر وقت فتح کیا جاسکتا ہے اور جب غیر لازم عقد کو فتح کر دیا تو دوبارہ اس کی اجازت دینا جائز نہیں ردیت کے وقت

لما لبا لہ... خیار ردیت مشتری کیلئے تو ثابت ہے لیکن بائع کیلئے ثابت نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے

من اشترى شيئا لم يرہ فلما اخيارا ذاراه، اس میں خیار ردیت خریدار کیلئے ثابت کیا ہے نہ کہ فروخت کرنے والے کیلئے

نیز حضرت عثمان بن عفانؓ نے حضرت طلحہؓ کو ایک زمین بیچی تھی پھر وہ میں جو دونوں نے نہیں دیکھی تھی اور ہر ایک خیار ردیت کا مدعی تھا

حضرت جبر بن مطعمؓ نے حضرت طلحہؓ کیلئے خیار ردیت ثابت کیا حضرت عثمانؓ کیلئے ثابت نہیں مانا کیونکہ حضرت عثمانؓ بائع تھے اور یہ فیصلہ

صحابہ کرامؓ کے مجمع میں تھا تو اس پر اجماع ثابت ہوا

وبطله وخيار الشرط تعييبه وتصرف لا يفسخ كالا عتاق والتدبير او يوجب حقا لغيره كالبيع المطلق

ای بدون شرط الخیار والرهن والاجارة قبل الرؤیۃ او بعدها ای هذه التصرفات تبطل خيار الرؤیۃ سواء

كانت قبل الرؤیۃ او بعدها وما لا يوجب حقا لغيره كالبيع بالخيار والمساومة والهبة بلا تسليم يبطل

بعدها لا قبلها لان هذه التصرفات لا تزيد على صريح الرضاء وهو انما يبطله بعد الرؤیۃ اما التصرفات

الاول ففيه اقوى لان بعضها لا يقبل الفسخ وبعضها يوجب حقا لغيره فلا يمكن ابطاله

ترجمہ... خیار ردیت اور خیار شرط کو باطل کرتا ہے بیع کو عیب دار کرنا اور یا ایسا تصرف کرنا جو قابل فتح نہ ہو جیسے غلام کو آزاد کرنا یا مدد برہانا۔

یا غیر کا حق ثابت کرنا جیسے بیع مطلق یعنی بغیر خیار شرط کے یا رہن رکھنا یا کرایہ پر دینا دیکھنے سے پہلے یا دیکھنے کے بعد یعنی یہ تصرفات خیار

ردیت کو باطل کرتے ہیں چاہے دیکھنے سے پہلے ہو یا بعد اور جو غیر کا حق ثابت نہیں کرتے جیسے بیع خیار شرط کے ساتھ اور بھاد کرنا اور ہبہ

کرتا بغیر تسلیم کے باطل کرتے ہیں دیکھنے کے بعد نہ کہ دیکھنے سے پہلے کیونکہ یہ تصرفات صراحۃً رضامندی سے زیادہ نہیں ہیں اور اس میں رویت کے بعد باطل ہوتے ہیں اب رہے پہلے تصرفات تو وہ زیادہ قوی ہیں کیونکہ اس میں بعض تو بالکل فسخ کو قبول نہیں کرتے اور بعض دوسرے کا حق واجب کرتے ہیں تو اس کو باطل کرنا ممکن نہیں ہے

### تشریح خیار رویت کن کن تصرفات سے باطل ہوتا ہے:

فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ خیار شرط اور خیار رویت باطل ہوتے ہیں بیع کو عیب وار کرنے سے یا بیع میں ایسے تصرف کرنے سے جو قابل فسخ نہ ہو جیسے غلام کو بن دیکھے خرید اور پھر غلام کو آزاد کر دیا یا مدبر کر دیا تو یہ ایسا تصرف ہے جو قابل فسخ نہیں ہے لہذا اس صورت میں مشتری کا خیار رویت باطل ہو گیا یا بیع میں ایسا تصرف کیا جس کی وجہ سے غیر کا حق ثابت اور لازم ہو گیا جیسے کوئی چیز بن دیکھے خریدی اور اس کو آگے بیچ دیا بیع مطلق کے ساتھ بغیر خیار شرط کے یا رہن میں رکھ دیا یا کسی کو کرایہ پر دیدیا تو ان تصرفات کی وجہ سے غیر کا حق بیع کے ساتھ ہیوست ہو گیا اور بیع قابل واپسی نہ رہی۔ ان جیسے تصرفات سے خیار رویت باطل ہوگا چاہے یہ تصرفات رویت سے پہلے ہو یا رویت کے بعد۔ اور اگر بیع میں ایسا تصرف کیا جس کی وجہ سے غیر کا حق بیع کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتا جیسے بیچنا خیار رویت کے ساتھ یا بھاء کیلئے پیش کرنا یا ہبہ کرنا جو ابھی تک موہوب لہ کے قبضہ میں نہ دیا ہو تو اس جیسے تصرفات اگر رویت کے بعد ہو تو خیار باطل ہوتا ہے اور اگر رویت سے پہلے ہو تو خیار باطل نہیں ہوتا کیونکہ رویت سے پہلے صراحۃً رضامندی سے بھی خیار باطل نہیں ہوتا حالانکہ یہ تو دلالت رضامندی ہے اس سے تو بطریقہ اولیٰ باطل نہ ہوگا اور رویت کے بعد صراحۃً رضامندی سے خیار باطل ہوتا ہے تو دلالت رضامندی سے بھی باطل ہوگا اب رہے تصرفات سابقہ عتاق اور بیع وغیرہ تو ان میں سے بعض تو قابل فسخ نہیں جیسے عتاق اور تدبیر اور بعض کے ساتھ غیر کا حق وابستہ ہے جیسے بیع مطلق اور رہن اجارہ وغیرہ کہ ان میں کسی بھی صورت میں خیار باقی نہیں رہے گا

والنظر الی وجه الامۃ والصبرۃ ووجه الدابة وکفها وظاهر ثوب مطوی غر معلم الی موضع علمہ معلما ونظر وکیلہ بالنشراء او بالقبض کاف لانظر رسوله الوکیل بالقبض هو الذی ملکہ القبض فقال له کن وکیلا عنی بقبضه بخلاف الرسول فانه الذی امره باداء الرساله بالتسلیم فالبائع اذا لم یسلم الیه لا یملک الخصونة بخلاف الوکیل وعندهما نظر الوکیل بالقبض غیر کاف لان وکیلہ بالقبض لا بالنظر ولا بی حنیفة ان القبض الکامل بالنظر لیعلم ان هذا هو الذی امره بقبضه

ترجمہ اور دیکھنا باندی کے چہرے کو اور غلے کے ڈھیر کو اور سواری کے چہرے اور سرین کو اور تہہ کئے ہوئے کپڑے کے ظاہر کو جو نقش و نگار والا نہ ہو اور نقش و نگار کی جگہ کو جو نقش و نگار خریداری کے وکیل یا قبضہ کرنے کے وکیل کا دیکھنا کافی ہے نہ کہ قاصد کا دیکھنا وکیل بالقبض وہ ہے جس کو قبضہ کرنے کا وکیل بنایا ہو کہ ان سے کہا ہو کہ تو میری طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل بن جا بخلاف قاصد کے کیونکہ یہ وہ ہے جس کو حکم کیا ہو پیغام پہنچانے کا حوالگی کا اگر بائع ان کو حوالہ نہ کرے تو یہ خصومت کا مالک نہیں برخلاف وکیل کے۔ اور صاحبین کے نزدیک قبضہ

کے وکیل کی نظر کافی نہیں ہے کیونکہ وہ وکیل ہے قبضہ کرنے کا نہ کہ دیکھنے کا، حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ کامل دیکھنے سے ہوتا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہ وہی چیز ہے جس پر قبضہ کرنے کا حکم ملا ہے

**تشریح مقصود دیکھنے سے خیار ردیت ساقط ہوتا ہے:** صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے باندی خرید لی اور اس کا چہرہ دیکھ لیا یا غلے کا ڈھیر خرید لیا اور ڈھیر کا ظاہری حصہ دیکھ لیا یا سواری خریدی اور اس کا چہرہ اور سرین دیکھ لئے یا کپڑے کا ایک تھان خرید لیا اور تھان کا ظاہری حصہ دیکھ لیا اور بقیہ کپڑا الٹا ہوا ہے تو ان سب صورتوں میں مشتری کا خیار ردیت ساقط ہو گیا کیونکہ مقصود کے دیکھنے سے خیار ردیت ساقط ہوتا ہے اسلئے کہ پوری مٹی کو تو دیکھنا مستحضر ہے جب پوری مٹی کو دیکھنا مستحضر ہو تو جو چیز مٹی میں مقصود ہوتی ہے اس کے دیکھنے سے خیار ساقط ہوگا ورنہ نہیں جیسے چہرہ آدمی میں مقصود ہے جانور میں چہرہ اور سرین کپڑے کے تھان کا ظاہر اور گندم کے ڈھیر کا ظاہری حصہ لہذا اس کا دیکھنا کافی ہوگا البتہ اگر کپڑے میں کوئی نقش و نگار یا پھول وغیرہ مقصود ہو تو پھر اس نقش و نگار کی جگہ کو دیکھنا ضروری ہوگا اس کے بغیر ساقط نہ ہوگا

**قولہ ونظر وکیلہ بالشراء او بالقبض:** صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو وکیل بنایا کہ تم میرے واسطے یہ چیز خرید لو، یا چیز تو بائع نے خود خرید لی لیکن ابھی تک دیکھی نہیں ہے اور دوسرے شخص کو وکیل بناتا ہے کہ جاؤ تم اس پر قبضہ کر لو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وکیل کے دیکھنے سے مشتری کا خیار ردیت ساقط ہو جاتا ہے پھر مشتری کو خیار ردیت کی وجہ سے واپس کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا اور اگر مشتری نے بن دیکھے کوئی چیز خرید لی اور پھر کسی کو قاصد بنا کر بائع کے پاس بھیج دیا کہ میری طرف سے قاصد بن جا اور بائع سے مٹی قبضہ کر تو قاصد کے دیکھنے سے مشتری کا خیار ردیت ساقط نہ ہوگا

### وکیل بالقبض اور رسول بالقبض کا فرق:

وکیل اور رسول میں فرق یہ ہے کہ رسول صرف پیغام پہنچانے کا مالک ہے مزید کارروائی نہیں کر سکتا اور وکیل بالقبض قبضہ کرنے کے ساتھ خصوصیت اور مقدمہ چلانے کا بھی مالک ہے یہ امام صاحب کا مذہب ہے  
حضرات صاحبین کے نزدیک وکیل بالقبض بھی رسول کی طرح ہے یعنی اس کے دیکھنے سے مشتری کا خیار ردیت باطل نہیں ہوتا جیسے کہ رسول کے دیکھنے سے باطل نہیں ہوتا اسلئے کہ وہ وکیل ہے قبضہ کرنے کا نہ کہ نظر کرنے کا یعنی وہ خیار ردیت باطل کرنے کا وکیل نہیں تو اس کے دیکھنے سے خیار ردیت بھی باطل نہ ہوگا

**حضرت امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ دوم پر ہیں (۱) قبضہ کامل (۲) قبضہ ناقص** قبضہ کامل ردیت کے ساتھ ہوتا ہے اور قبضہ ناقص بغیر ردیت کے ہوتا ہے جب مؤکل خود قبضہ کی دونوں قسموں کا مالک ہے تو وکیل بھی دونوں قسموں کا مالک ہوگا جب قبضہ کامل (یعنی دیکھنے) سے مؤکل کا خیار ساقط ہوتا ہے تو وکیل کے قبضہ کامل یعنی دیکھنے سے بھی مؤکل کا خیار ساقط ہوگا نیز وکیل کی نظر اسلئے بھی

ضروری ہے کہ وہ دیکھ لے کہ یہ وہی چیز ہے جس کے قبضہ کرنے پر وکیل بنایا گیا ہے یا کوئی دوسری چیز ہے بہر حال وکیل کی نظر بھی مؤکل کی نظر کی طرح ہے

وشرط رؤیۃ داخل الدار الیوم انما قال الیوم لان الروایۃ انه اذا رأى حیطان الدار واشجار البستان من خارج كان كافیا وذلك لان دورهم وبساتینهم لم تكن متفاوتة فرؤیۃ الخارج كانت مغنیة عن رؤیۃ الداخل اما الآن فالتفاوت فاحش فلا بد من رؤیۃ الداخل

ترجمہ اور شرط ہے گھر کو اندر سے دیکھنا آجکل فرمایا، الیوم، کیونکہ ایک روایت یہ بھی ہے کہ جب گھر کی دیواریں اور باغ کے درختوں کو باہر سے دیکھ لیا تو یہ کافی ہے۔ یہ اس لئے کہ اس دور کے گھر اور باغات متفاوت نہیں ہوتے تھے باہر سے دیکھنا اندر کے دیکھنے سے بے نیاز کر دیتا تھا اور اب تو تفاوت زیادہ ہے تو اندر سے دیکھنا ضروری ہے

**تشریح مکان یا باغ کو باہر سے دیکھنے سے خیار رؤیت ساقط نہیں ہوتا:**

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے مکان خرید لیا اور اس کو باہر سے دیکھ لیا تو اس کا خیار رؤیت ساقط نہ ہوگا جب تک مکان کو اندر سے نہ دیکھ لے اور اس کے کروں کو نہ دیکھے۔ مصنفؒ نے جو الیوم، فرمایا یہ اس لئے کہ ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ باہر سے دیکھنا دیواروں کو دیکھنا یا باغ کے درختوں کو باہر سے دیکھنا کافی ہے اس سے خیار رؤیت ساقط ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ اختلاف، اختلاف زمان اور اختلاف مکان، پر محمول ہے کیونکہ اس زمانے میں اہل کوفہ کے مکانات باہر اور اندر سے یکساں ہوتے تھے اس میں تفاوت نہ ہوتا تھا لیکن اس زمانے میں ایسا نہیں ہے بلکہ باہر اور اندر میں بہت فرق ہوتا ہے لہذا صرف باہر پر اکتفاء نہ کیا جائے گا جب تک اندر کروں کو نہ دیکھے یہ حضرت امام زفر کا قول ہے اور اسی پر فتویٰ ہے

وبیع الاعمی وشرائه صح وله الخيار مشتریا ویسقط بمسه المبیع وشبه وذوقه ای بمسه فیما یدرك بالمس وبشبهه فیما یدرك بالشتم وبذوقه فیما بالذوق وبوصف العقار ولا اعتبار لو قوفه فی مکان لو كان بصیرا یراه كما هو قول ابی یوسفؒ

ترجمہ: اور ناچینا کا بیچنا اور خریدنا صحیح ہے اور اس کو اختیار ہوگا اگر خرید لے اور اس کا خیار ساقط ہوگا صحیح کو چھونے سے اور سونگھنے سے اور چکھنے سے یعنی چھونے سے جو چیز چھونے سے پہچانی جاتی ہو اور چکھنے سے جو چیز چکھنے سے پہچانی جاتی ہو اور سونگھنے سے جو چیز سونگھنے سے پہچانی جاتی ہو اور جائیداد کے وصف بیان کرنے سے اور اعتبار نہیں ہے اسکے کھڑے ہونے کیلئے ایسے مکان میں کہ اگر یہ بیٹا ہوتا تو دیکھ لینا جیسے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے

**تشریح نا بیٹا کا خیار رؤیت کب ساقط ہوگا؟ مسئلہ یہ ہے کہ نا بیٹا آدمی کی خرید اور فروخت جائز ہے اور اگر وہ مشتری ہو تو**



اس کیلئے خیار رذیۃ بھی ثابت ہوگا کیونکہ اس نے ایسی چیز خریدی ہے جس کو دیکھا نہیں اب اسکا خیار رذیۃ اس طریقے پر ساقط ہوگا کہ جو چیز ٹوٹے اور چھوٹنے سے معلوم ہوتی ہے اس کو چھوٹنے سے ساقط ہوگا اور جو چیز سوکھنے سے معلوم ہوتی ہے اس کو سوکھنے سے ساقط ہوگا اور جو چیز اسی جو سوکھنے سے معلوم ہوتی ہے اس کو چھوٹنے سے خیار رذیۃ ساقط ہوگا

اور اگر ٹاپٹانے جائیداد یا زمین خرید لی تو اس کا خیار رذیۃ ساقط نہ ہوگا تا وقتیکہ اسکا بھرپور طریقے سے وصف بیان نہ کیا جائے کیونکہ وصف بیان کرنا رذیۃ کے قائم مقام ہے اور جب ٹاپٹانے کے سامنے زمین یا مکان کا وصف بیان کر دیا گیا اور وہ اسی پر راضی ہوا تو اس کا خیار ساقط ہو گیا

حضرت امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ اس ٹاپٹانے کو زمین یا مکان کی کسی ایسی جگہ میں کھڑا کیا جائے کہ اگر یہ جہاں ہوتا تو دیکھ لیتا۔ اگر ایسا کیا گیا اور ٹاپٹانے کہا کہ میں راضی ہوں تو اسکا خیار ساقط ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ اسکا کوئی اعتبار نہیں چاہے وہ مکان میں کھڑا ہو یا دوسری جگہ میں دونوں برابر ہیں

ومن رأى أحد التوبين ثم شرهما فله رد هما لارد الآخر وحده لثلا يلزم تفريق الصفقة قبل التمام ومن رأى شيئاً ثم شره خيراً من وجده متغيراً والالا والقول للبائع في عدم تغييره وللمشتري في عدم رؤيته أي إذا اشترى شيئاً قد رآه فقال البائع انه لم يتغير حتى لا يكون لك الخيار فالقول للبائع مع حلفه ولو قال المشتري لم أره ولمي الخيار فالقول للمشتري مع الحلف

ترجمہ اور جس نے دو تھانوں میں سے ایک کو دیکھ کر پھر دونوں کو خرید لیا پھر دوسرے کو دیکھ لیا تو دونوں واپس کر سکتا ہے نہ کہ اسکیلے دوسرے کو نہ کہ تفریق صفقہ قبل التمام لازم نہ ہو اور جس کسی نے کسی چیز کو دیکھ لیا اور پھر خرید لیا تو اس کو اختیار ہوگا اگر بدلا ہوا پائے ورنہ نہیں اور قول بائع کا معتبر ہوگا عدم تغیر میں اور مشتری کا قول معتبر ہوگا عدم رذیۃ میں یعنی جب کوئی چیز خرید لی جس کو دیکھا تھا تو بائع نے کہا کہ اس میں تغیر نہیں آیا لہذا آپ کیلئے خیار نہیں تو قول بائع کا معتبر ہوگا قسم کے ساتھ اور اگر مشتری نے کہا کہ میں نے نہیں دیکھا تھا اور میرے لئے خیار ہے تو قول مشتری کا معتبر ہوگا قسم کے ساتھ

تشریح جب دو تھانوں میں خیار رذیۃ ہو تو یا دونوں کو لے گا یا دونوں واپس کرے گا:

صورت مسئلہ یہ ہے ایک شخص نے کپڑوں کے دو تھانوں میں سے ایک کو دیکھ لیا پھر دونوں کو ایک صفقہ کے ساتھ خرید لیا پھر جب دوسرے تھان کو دیکھ لیا تو اس کو خیار رذیۃ ہے اور اسی خیار رذیۃ کی وجہ سے یا دونوں کو واپس کرے گا یا دونوں کو لے گا صرف ایک تھان کو واپس نہیں کر سکتا اسلئے کہ لازم آتا ہے تفریق صفقہ قبل التمام اور تفریق صفقہ قبل التمام ناجائز ہے اور تفریق صفقہ قبل التمام اس لئے لازم آتا ہے کہ خیار رذیۃ کے ساتھ صفقہ تام نہیں ہوتا خواہ مشتری نے بیع پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہے لہذا یا دونوں کو واپس کرے گا یا دونوں کو لے گا

ومن رأى شيئا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک چیز دیکھ لی پھر کچھ زمانہ بعد اس کو خرید لیا اگر یہ چیز اسی صفت پر ہے جس صفت پر دیکھا تھا تو مشتری کیلئے خیار ردیت حاصل نہ ہوگا کیونکہ ردیت سابقہ سے مشتری کو بیع کے اوصاف کا علم ہو چکا ہے اور جب بیع کے اوصاف کا علم حاصل ہوا تو خیار ردیت حاصل نہ ہوگا اور اگر مشتری نے بیع کو اوصاف سابقہ سے متغیر پایا تو مشتری کو خیار ردیت حاصل ہوگا کیونکہ سابقہ اوصاف بیع میں نہیں ہیں یہ ایسا ہے گویا کہ دیکھا ہی نہ تھا اور جب دیکھا نہیں تو اب خیار ردیت حاصل ہوگا

والقول للبائع: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر بائع اور مشتری کا اختلاف پیدا ہو جائے تغیر اور عدم تغیر میں مشتری کہتا ہے کہ بیع میں تغیر آ گیا ہے یہ سابقہ اوصاف پر باقی نہیں ہے بلکہ متغیر ہوئی ہے لہذا میرے لئے خیار ردیت از سر نو ثابت ہوگا اور بائع کہتا ہے کہ بیع میں کوئی تغیر نہیں آیا بلکہ سابقہ اوصاف پر باقی ہے اور آپ نے پہلے دیکھا تھا دوبارہ خیار ردیت آپ کیلئے ثابت نہیں ہے تو اس صورت میں بائع کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ اسلئے کہ مشتری مدعی ہے اثبات تغیر کا اور اس کے پاس گواہ نہیں ہیں اور بائع منکر ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے یحین کے ساتھ لہذا قول بائع کا معتبر ہوگا

اور اگر مشتری نے کہا کہ میں نے بیع کو دیکھا نہیں تھا لہذا میرے لئے خیار ردیت حاصل ہے اور بائع کہتا ہے کہ تم نے دیکھا تھا تو اس صورت میں بائع ردیت کے اثبات کا مدعی ہے اور اس کے پاس گواہ نہیں ہیں اور مشتری ردیت کا منکر ہے لہذا مشتری کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ

ولو اشترى عدل زطى وقبضه فباع منه ثوباً او هب وسلم لم يرد به خيار روية او شرط بل يعيب الزط جيل من الناس فى سواد العراق والثوب الزطى ينسب اليهم الاصل فيه ان رد البعض يوجب تفریق الصفقة وهو قبل التمام لا يجوز وبعد التمام يجوز ثم خيار الشرط والرؤية يمنعان تمام الصفقة وخيار العيب يمنعه قبل القبض لا بعده وهذا لانه اذا شرط الخيار لاحدهما لم يتحقق الرضاء الكامل وكذا لم ير المشتري مستتراه اما اذا لم يشترط الخيار او شرط الخيار فاجاز من له الخيار او المشتري قد رأى المبيع فرضى به فبعد ذلك ان قبض فقد تم الصفقة لحصول الرضاء الكامل لكن مع ذلك يمكن ان يكون المبيع معيباً والمشتري لا يرضى به فيفسخ العقد فذلك امر متوهم فلا يمنع تمام الصفقة وان لم يقبض المبيع فالمبيع فى معرض الفسخ بان يهلك فى يد البائع فيرتفع العقد فاذا اجتمع الامر ان عدم القبض ووجود العيب فيبقى احدهما بالآخر فلا يتم الصفقة ويظهر هذا فى المسئلة التى تاتى وهى قوله ولو اشترى عبدين صفقة وقبض احدهما ووجد به او بالآخر عيباً

ترجمہ جس نے زلی کپڑے کی ایک ٹکڑی خرید لی اور اس پر قبضہ کر لیا اور ان میں ایک کپڑا فروخت کر دیا یا بھہ کر دیا اور سپرد کر دیا تو واپس

نہیں کر سکتا خیار رذیہ اور شرط کی وجہ سے البتہ عیب کی وجہ سے کر سکتا ہے۔ رط۔ ایک قبیلہ ہے عراق کے شہروں میں سے ثوب زلی ان کی طرف منسوب ہے اصل اس میں یہ ہے کہ بعض کو واپس کرنا واجب کرتا ہے تفریق صفقہ اور یہ قبل التمام ناجائز ہے اور تمام ہونے کے بعد جائز ہے پھر خیار شرط اور خیار رذیہ روک دیتے ہیں تمام صفقہ کو اور خیار عیب روک دیتا ہے قبل قبضہ کے نہ کہ بعد قبضہ کے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ جب شرط ہو خیار دونوں میں سے ایک کیلئے تو رضاء کامل تحقیق نہیں ہے اسی طرح مشتری نے اپنی خریدی ہوئی چیز کو نہ دیکھا ہو۔ اور جب خیار کی شرط نہ لگائی گئی ہو یا شرط ہو لیکن جس کیلئے خیار تھا اس نے اجازت دیدی اور یا مشتری نے بیع کو دیکھا اور عیب پر راضی ہو گیا اگر قبضہ کر چکا ہے تو صفقہ تام ہوا کیونکہ رضاء کامل حاصل ہو چکی لیکن اس کے باوجود ممکن ہے کہ بیع عیب دار ہو اور مشتری اس پر راضی نہ ہو تو صفقہ کو بیع کر گیا یہ ایک امر متوہم ہے یہ تمام صفقہ کیلئے مانع نہیں ہے اور اگر بیع پر قبضہ نہ کیا ہو تو بیع محل فسخ میں ہے بایں طور کہ وہ بائع کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے تو عقد ختم ہو جائے گا جب دونوں باتیں جمع ہو گئیں یعنی عدم قبضہ اور وجود عیب تو ایک نے دوسرے کے ساتھ قوت پزیری تو صفقہ تمام نہیں ہے اور ظاہر ہو گیا یہ اس مسئلے میں جو آ رہا ہے ولو مشتری عیدین الخ میں

**تشریح تفریق صفقہ قبل التمام ناجائز ہے اور بعد التمام جائز ہے:**

صورت مسئلہ یہ ہے ایک شخص نے ایک گھڑی زلی تھا تو اس کی خریدی حالانکہ اس کو دیکھا نہیں تھا اور اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر اس گھڑی میں سے ایک تھان فروخت کر دیا یا بیہ کر کے سپرد کر دیا تو مشتری خیار شرط اور خیار رذیہ کی وجہ سے باقی تھا تو اس کو واپس نہیں کر سکتا اور اس کا خیار رذیہ اور خیار شرط ساقط ہو چکا ہے کیونکہ جو تھان مشتری کی ملکیت سے نقل گیا ہے اس کے ساتھ تو غیر کا حق متعلق ہو چکا ہے تو اس کا واپس کرنا محذور ہے اور جب اس ایک تھان کے بغیر باقی بیع کو واپس کرنا چاہے تو لازم آتا ہے تفریق صفقہ قبل تمام اور تفریق صفقہ قبل تمام ناجائز ہے اور بعد التمام جائز ہے کیونکہ خیار شرط اور خیار رذیہ تمام صفقہ ہونے سے مانع ہیں یعنی جب تک خیار شرط اور خیار رذیہ ثابت ہیں تو صفقہ تام نہیں ہوتا اور خیار عیب مانع ہے صفقہ تام ہونے سے قبضہ سے پہلے نہ کہ قبضہ کے بعد

**وہذا لانه اذا شرط الخيار:** شارح وجہ ذکر فرما رہے ہیں کہ خیار شرط اور خیار رذیہ کیوں مانع ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب بائع اور مشتری میں سے کسی ایک کیلئے خیار ثابت ہو یا مشتری نے بیع کو دیکھا نہ ہو تو رضائے کامل تحقیق نہیں اور جب رضائے کامل تحقیق نہیں تو صفقہ تام نہیں ہے اور اگر عقد میں سرے سے خیار نہ ہو یا خیار ہو لیکن من لہ الخيار نے اجازت دیدی یا مشتری نے بیع کو دیکھ لیا اور اسی پر راضی ہو گیا اور اس کے بعد بیع پر قبضہ بھی کر لیا تو صفقہ تام ہو گیا کیونکہ رضاء کامل تحقیق ہو چکی ہے

**لکن مع ذلک:** لیکن اس کے باوجود ممکن ہے کہ بیع میں کوئی عیب موجود ہو تو یہ احتمال ایک امر موهوم ہے اور تمام صفقہ سے مانع نہیں ہے لہذا خیار عیب تمام صفقہ سے مانع نہیں ہے البتہ اگر خیار عیب کی صورت میں مشتری نے بیع پر قبضہ نہ کیا ہو تو بیع محل فسخ اور محل زوال میں ہے اس طریقے پر کہ ہو سکتا ہے کہ بیع بائع کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے اور عقد ختم ہو جائے جب یہ احتمال موجود ہے اور اس صورت میں بیع

کے اندر عیب بھی پایا جائے اور بیچ پر قبضہ بھی نہ کیا ہو تو ایک سبب نے دوسرے سبب سے تقویت حاصل کی لہذا اس صورت میں خیار عیب تمام صفقہ کیلئے مانع ہوگا کیونکہ اس جیسے خیار کے ہوتے ہوئے صفقہ تام نہیں ہوتا

ویظهر هذا فی المسئلة التي تأتي: اس تحقیق کا فائدہ اس مسئلے میں ظاہر ہوگا جو آگے خیار عیب میں آ رہا ہے لیکن مصنف کا یہ قول: "ولو اشتری عبدین و قبض احدهما و وجد بهما و بالآخر عیبا: اسکی تحقیق اور تفصیل وہاں آجائے گی ان شاء اللہ تعالیٰ

## فصل فی خیار العیب

﴿یہ فصل ہے خیار عیب کے بیان میں ہے﴾

ولمشتتر وجد بمشتریه عیباً نقص ثمنه عند التجار ردہ او اخذه بكل ثمنه لا امساكه و اخذ نقصانه ردہ مبتدأ ولمشتتر خبره ونقص ثمنه صفة العیب والا بان ولوالی مادون سفر والبول فی الفراش وسرقه صغیر یعقل عیب انما قال یعقل لان سرقة صغیر لا یعقل لبس بعیب وبالغ عیب اخر عطف علی معمولی عاملین مختلفین والمجوز مقدم۔

ترجمہ جس مشتری نے اپنی خریدی ہوئی چیز میں ایسا عیب پایا جو تاجروں کے نزدیک اس کا ثمن کم کر دیتا ہے تو اس کو حق ہے واپس کرنے کا یا لینے کا پوری ثمن کے ساتھ نہ کہ روکنا اور نقصان لینا: ردہ مبتدأ ہے اور لمشتتر خبر ہے اور نقص ثمنہ صفت ہے عیب کی اور غلام کا بھاگنا اگر چند مدت سفر سے کم ہو اور بستر میں پیشاب کرنا اور چھوٹے بچے کا چوری کرنا جو سمجھدار ہو عیب ہے۔ محلل اسلئے فرمایا کہ ایسا چھوٹا بچہ سمجھدار نہ ہو اسکی چوری عیب نہیں ہے اور بالغ کی چوری دوسرا عیب ہے یہ عطف ہے دو عاملین مختلفین کے دو معمولوں پر اور مجوز مقدم ہے

تشریح خیار ردیت اور خیار شرط کو خیار عیب پر کیوں مقدم کیا؟

مصنف نے خیار شرط اور خیار ردیت کو مقدم کیا خیار عیب پر کیونکہ یہ دونوں مانع ہیں تمام صفقہ کے لئے اور خیار عیب مانع نہیں ہے تمام صفقہ کیلئے بلکہ مانع ہے لزوم بیع کیلئے تو خیار عیب اضعف ہوا اور وہ دونوں اقویٰ ہیں اقویٰ کو اضعف پر مقدم کر دیا: عیب وہ ہے جس سے شئی کی اصل فطرت سلیمہ خالی ہو: خیار عیب میں خیار کی اضافت عیب کی طرف اضافۃ المسبب الی السبب کے قبیل سے ہے کیونکہ اس خیار کا سبب ہی عیب ہے۔

اس تشریح کے بعد اب صورۃ مسئلہ یہ ہے جب مشتری نے اپنی خریدی ہوئی چیز میں ایسا عیب پایا جو تاجروں کے ہاں بیچ کی قیمت کم کر دیتا ہے تو مشتری کو اختیار ہے چاہے پوری بیچ کو واپس کر دے اور اپنا ثمن واپس لے لیس یا بیچ کو لے لیس پورے ثمن کے ساتھ یا اختیار مشتری

کو حاصل نہیں کر بیچ کو اپنے پاس روکے رکھے اور بائع سے نقصان ٹھن لے لیں مثلاً عیب دار نہ ہونے کی صورت میں بیچ کی قیمت ایک ہزار روپے ہے اور عیب دار ہونے کی صورت میں بیچ کی قیمت آٹھ سو روپے ہے تو بیچ کو اپنے پاس رکھے اور دوسو روپے واپس لے لیں یہ حق حاصل نہیں ہے کیونکہ عیب کی وجہ سے بیچ کا وصف فوت ہو چکا ہے اور وصف کے فوت ہونے سے بیچ کا ٹھن کم نہیں کیا جاتا کیونکہ اوصاف کے مقابلے میں ٹھن نہیں ہوتا۔

**قولہ ردہ مبتداء ..** اس عبارت سے شارح متن کی عبارت کی ترکیب فرما رہے ہیں کہ متن میں ردہ مبتداء منسوخ ہے اور مشتری غیر مقدم اور نقص ثمنہ یہ جملہ صفت ہے صحیحاً کیلئے:

**والا باق والبول فی الفراش :** غلام کا بھاگ جانا بھگوڑا ہونا چاہے مسافت سفر سے کم مقدار تک ہو یہ عیب ہے غلام میں اسی طرح غلام کا بستر میں پیشاب کرنا بھی عیب ہے۔ یعنی ایسا عیب بائع کے ہاں تھا پھر مشتری کے ہاں بھی پیدا ہوا تو یہ عیب ہے اسی طرح چھوٹا غلام جو سمجھدار ہوا اسکا چوری کرنا عیب ہے یعنی اگر چھوٹے سمجھدار غلام نے بائع کے ہاں چوری کی پھر غلام نے بچپن ہی میں مشتری کے ہاں چوری کی تو مشتری اس عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے صغیر بھقل اسلئے فرمایا کہ اگر وہ غلام سمجھدار نہ ہو تو پھر اسکی چوری کرنا عیب نہیں ہے کیونکہ یہ چوری خیانت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ قلت مبالغات (لا پرواہی) کی وجہ سے ہے۔

**وبالغ عیب آخر:** صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام نے اپنے آقا کے ہاں بچپن میں چوری کی پھر مولیٰ نے بیچ دیا پھر جا کر مشتری کے ہاں بائع ہونے کے بعد چوری کی تو یہ عیب وہ پرانا عیب نہیں ہے بلکہ دوسرا عیب اس میں نیا عیب پیدا ہوا ہے اور اس عیب کی وجہ سے مشتری غلام واپس نہیں کر سکتا کیونکہ دونوں عیبوں کے اسباب مختلف ہیں اسلئے کہ چوری بچپن میں قلت مبالغات کی وجہ سے ہوتی ہے اور بائع ہونے کے بعد باطنی خیانت کی وجہ سے اور یہ عیب بائع کے پاس نہیں تھا بلکہ مشتری کے پاس پیدا ہوا ہے اس وجہ سے مشتری اس غلام کو واپس نہیں کر سکتا۔

**قولہ عطف علی معمولی عاملین مختلفین:** اس عبارت سے شارح متن کی عبارت کی ترکیب واضح کرنا چاہتا ہے کہ متن میں سرقۃ صغیر بھقل عیب وبالغ عیب آخر نحو کے ایک قاعدہ پر مقرر ہے وہ قاعدہ یہ ہے۔

العطف علی معمولی عاملین مختلفین جائز ان کان المعطوف علیہ مجروراً مقدماً والمعطوف كذا لک: ایک حرف عطف کے ذریعے دو مختلف عاملین کے دو معمولین پر دو مختلف اسمین کا عطف جائز ہے اس شرط پر کہ معطوف علیہ میں معمول مجرور مقدم ہو مرفوع یا منصوب پر اسی طرح معطوف میں بھی مجرور مقدم ہو مجرور یا منصوب پر جیسے فی الدار زید والجرۃ عمرو۔

ایک عامل فی ہے اور ایک عامل ابتداء ایک معمول الدار ہے اور ایک معمول زید حرف عطف صرف ایک واؤ ہے الجرۃ معطوف ہے الدار پر اور عمرو معطوف ہے زید پر مجرور دونوں میں مقدم ہے۔ اسی طرح سرقۃ صغیر عیب: میں ایک عامل سرقۃ ہے اور ایک عامل ابتداء سرقۃ نے

صغیر کو جر دیا ہے اور ابتداء نے عیب کو رفع دیا ہے و بالغ عیب میں بالغ معطوف ہے صغیر پر اور عیب معطوف ہے سابقہ عیب پر اور دونوں میں مجرور مقدم ہے تو یہ عطف ایک حرف عطف کیساتھ جائز ہے:

فلوسرق عندهما ای عند البائع والمشتري فی صغره ای فی صغره مع العقل رده وان حدث عنده فی صغره وعند مشتریه فی کبره لا وجنون الصغیر عیب ابدأ فیرد من جن فی صغره عنده ثم عند مشتریه فیہ او فی کبره والبحر والذفر والزفاوالتولد منه عیب فیہا لا فیہ والكفر عیب فیہما والاستحاضة وارتفاع حیض بنت سبع عشرة سنة لا اقل عیب فان ظهر عیب قدیم بعد ما حدث عنده اخر فله نقصانه لارده الابرضی بانه کثوب شراء فقطعه فظهر عیب وللبائع اخذه كذلك فلا یرجع مشتریه ان باعه ای لا یرجع المشتري بالنقصان ان باعه لان البائع کان له ان یقول له انا اخذه معیبا فالمشتري بالبیع یکون حاسباً للمبیع فلا یرجع بالنقصان۔

ترجمہ: اگر چوری کی دونوں کے پاس یعنی بالغ اور مشتری کے پاس بچپن میں عقل کیساتھ تو واپس کر سکتا ہے۔ اور اگر بالغ کے پاس عیب پایا گیا بچپن میں اور مشتری کے پاس بڑا ہونے کے بعد تو واپس نہیں کر سکتا۔ اور صغیر کا پاگل ہونا عیب ہے لہذا وہ غلام واپس کر دیا جائے گا جس پاگل ہو گیا ہو بالغ کے پاس بچپن میں پھر مشتری کے پاس بچپن میں یا بالغ ہونے کے بعد، منہ کی بدبودار بھل کی بدبودار ہونا عیب ہے۔ باندی میں نہ کہ غلام میں اور کفر و دونوں میں عیب ہے۔ اور حیض کا جاری ہونا یا حیض کا ختم ہونا سترہ سال کی لڑکی میں عیب ہے نہ کہ کم عمر میں اگر ظاہر ہوا پرانا عیب اسکے پاس نئے عیب لگنے کے بعد تو اسکو حق ہے نقصان لینے کا نہ کہ واپس کرنے کا مگر بالغ کی رضامندی کے ساتھ جیسے کپڑا خرید لیا پھر کاٹ ڈالا پھر عیب ظاہر ہوا بالغ کے لئے اسی طرح لینا جائز ہے رجوع نہیں کر سکتا مشتری اگر رجوع دیا اسکو یعنی مشتری نقصان کا رجوع نہیں کر سکتا اگر اسکو بیچ دیا کیونکہ بالغ یہ کہہ سکتا ہے کہ میں عیب کے ساتھ لیتا ہوں تو مشتری بیچ کیوجہ سے جمع کر دے والا ہے تو رجوع نہیں کر سکتا نقصان کا۔

تشریح: غلام کی چوری کی تفصیل: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک نابالغ غلام ہے اس نے بچپن میں بالغ کے پاس چوری کی پھر بچپن ہی میں مشتری کے پاس چوری کی اور یہ غلام سمجھدار بھی ہو تو مشتری خیار عیب کیوجہ سے واپس کر سکتا ہے دونوں عیبوں کا سبب ایک ہے وہ لا پرواہی ہے۔ اور سمجھدار کی قید اسلئے لگائی کہ اگر وہ بالکل نا سمجھ بچہ ہے تو اسکی چوری عیب نہ سمجھا جائے گا۔ اور اگر غلام نے چوری کی بالغ کے پاس بچپن میں اور پھر مشتری کے پاس بالغ ہونے کے بعد تو مشتری یہ غلام خیار عیب کیوجہ سے بالغ کو واپس نہیں کر سکتا کیونکہ دونوں سرقوں کے اسباب مختلف ہیں۔ کیونکہ چوری بچپن میں لا پرواہی کیوجہ سے ہوتی ہی اور بالغ ہونے کے بعد چوری باطنی خباثت کیوجہ سے ہوتی ہے جب یہ عیب مشتری کے پاس پایا گیا تو مشتری اب اس غلام کو واپس نہیں کر سکتا کیونکہ اس کے اندر ایک ایسا عیب موجود ہے جو بالغ کے پاس نہیں تھا۔



وجنون الصغیر عیب ابدی: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک نابالغ غلام بائع کے پاس مجنون ہوا اور پھر مشتری کے پاس بھی اسکو جنون لاحق ہوا خواہ بچپن میں ہو یا بالغ ہونے کے بعد تو مشتری کو واپس کرنے کا حق ہوگا کیونکہ جنون چاہے بچپن میں ہو یا بالغ ہونے کے بعد سب کا سبب ایک ہے اور وہ ہے عقل کا فاسد ہونا:

والبخر والذفر: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر باندی کے منہ یا بغل سے بدبو جاری ہو تو یہ باندی میں عیب ہے نہ کہ غلام میں اسلئے کہ مولیٰ باندی سے بوس و کنار کریگا اور یہ باتیں اسمیں غل ہیں اور غلام سے یہ مقصود نہیں تو غل مقصود بھی نہیں کیونکہ مقصود اس سے خدمت لینا ہے اسی طرح زنا اور ولد زنا ہونا باندی میں عیب ہے نہ کہ غلام میں کیونکہ باندی کیساتھ مولیٰ جماع کریگا اور زانیہ کے ساتھ جماع کرنے سے طبیعت سلیہ نفرت کرتی ہے اسی طرح ولد زنا ہونا باندی میں اسلئے عیب ہے کہ اگر اس سے بچہ پیدا ہو جائے تو لوگ ان کو حارولائیں گے کہ تو زانیہ کا بچہ ہے۔ لیکن غلام میں یہ چیزیں عیب نہیں ہیں اسلئے کہ مقصود غلام سے خدمت لینا ہے اور یہ باتیں اس سے بالغ نہیں ہیں لیکن اگر غلام کا عادت ہی زنا کرنا ہے تو پھر زنا غلام میں بھی عیب ہے۔ کیونکہ پھر تو وہ عورتوں کی چکر میں لگا رہے گا آقا کی خاک خدمت کریگا لہذا اس کو بھی واپس کر سکتا ہے۔

والاستحاضہ: صورت مسئلہ یہ ہے کہ مشتری نے ایک باندی خرید لی جو بلوغ کی انتہائی عمر کو پہنچ چکی ہے یعنی سترہ سال کو اور پھر اسکو بالکل حیض ہی نہیں آتا یا حیض مسلسل جاری ہے یعنی مستحاضہ ہے تو دونوں صورتیں عیب کی ہے اس عیب کی وجہ سے مشتری اس باندی کو واپس کر سکتا ہے۔

والکفر عیب: اور غلام اور باندی کا کافر ہونا عیب ہے دونوں میں کیونکہ کافر سے مسلمان کی طبیعت نفرت کرتی ہے۔

فان ظهر عیب قدیم: صورت مسئلہ یہ ہے مشتری نے بائع سے کوئی چیز خرید لی اور اس پر قبضہ بھی کر لیا قبضہ کرنے کے

بعد مشتری کی ملکیت میں بیع میں عیب پیدا ہو گیا اس عیب پیدا ہونے کے بعد مشتری نے ایک دوسرا عیب بیع میں دیکھ لیا جو بائع کے ہاں پیدا ہوا تھا تو اس صورت میں مشتری بیع کو واپس نہیں کر سکتا۔ بلکہ بائع سے نقصان عیب لینے کا حقدار ہوگا یعنی عیب کی وجہ سے جو شخص میں نقصان ہوا ہے وہی واپس لے گا۔ مثلاً ایک ہزار روپے میں خرید لی قبضہ کرنے کے بعد مشتری کے ہاں وہ عیب دار ہوئی اسکے بعد سابقہ عیب ظاہر ہوا۔ اب اس عیب کے بغیر بیع کی قیمت ہزار روپے تھی اور عیب کے ہوتے ہوئے قیمت آٹھ سو روپے ہے ہزار اور آٹھ سو کے درمیان جو دو سو روپے کا فرق اور نقصان ہے مشتری کو وہی دو سو روپے واپس ملیں گے۔ لیکن بائع اگر بیع کو واپس لینا چاہتا ہے عیب ثانی کیساتھ تو یہ جائز ہے کیونکہ جب وہ اپنے نقصان پر خود راضی ہے تو اس پر کچھ جبر نہیں لیکن اگر مشتری نے یہ عیب دار چیز اگر دوسرے کو بیچ ڈالی اور بائع سے نقصان لینا چاہتا ہے تو مشتری کو یہ حق حاصل نہیں ہے کیونکہ بائع یہ کہہ سکتا ہے کہ مجھے بیع واپس کر دو میں عیب کیساتھ لینا

ہوں کیونکہ مشتری بیع کو روکنے والا ہو گیا آگے فروخت کرنے کی وجہ سے لہذا اس صورت میں رجوع بنقصان العیب نہیں کر سکتا۔

فان خاطہ او صبغہ احمر اولت السویق بسمن ثم ظہر عیبه لایاخذہ بائعہ ورجع بنقصانہ ای رجع المشتري بنقصان العیب ولا یكون للبائع ان یقول ان اخذہ معیبا لاختلاط ملک المشتري بالمبیع وهو الخیط والصیغ والسمن۔

ترجمہ: اگر کپڑے کو سیاہ یا اسکو سرخ رنگ دیدیا یا ستو کو گھی کے ساتھ ملا یا پھر عیب ظاہر ہوا تو بائع اسکو نہیں لے سکتا۔ بلکہ اسکے نقصان کا رجوع کرے گا یعنی مشتری نقصان عیب کا رجوع کریگا اور بائع کیلئے یہ حق نہیں کہ وہ کہے کہ میں عیب کے ساتھ لیتا ہوں کیونکہ مشتری کی ملک مل گئی ہے بیع کے ساتھ اور وہ دھا کہ رنگ اور گھی ہیں۔

تشریح: اگر مشتری کی ملکیت بیع کے ساتھ مخلوط ہو گئی تو؟ صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے کپڑا خریدیا پھر اسکو کات کر سلوا دیا یا سفید کپڑا خرید کر سرخ یا سبز وغیرہ رنگ میں رنگ دیدیا یا ستو خرید کر گھی کے ساتھ ملا دیا اسکے بعد بیع میں عیب ظاہر ہوا تو اس صورت میں مشتری بیع کو واپس نہیں کریگا بلکہ عیب کی وجہ سے جو نقصان ٹپن ہوا ہے وہی نقصان واپس لے گا اور بائع کو بھی یہ حق نہیں ہے کہ وہ کہے کہ میں عیب کے ساتھ واپس لیتا ہوں کیونکہ اس صورت میں بیع کے ساتھ مشتری کی ملکیت ایسی مل گئی ہے کہ اس سے جدا نہیں ہو سکتی اور بیع میں ایسا اضافہ ہوا ہے کہ اسکو الگ کر کے بیع واپس کرنا ممکن نہیں لہذا اس صورت میں رجوع بنقصان العیب متعین ہے۔

کمالو بواعہ بعد رویۃ عیبه ای کما یرجع المشتري بنقصان العیب ان باع الثوب المخیط او المصبوغ والسویق الملتوت بعد رویۃ عیبه لانه بالمبیع لم یصرحاً بساً للمبیع اذ قبل المبیع لم یکن للبائع اخذہ معیبا لاختلاط ملک المشتري به فلم یبطل حق الرجوع بالنقصان۔

ترجمہ: جیسے کہ اسکو بیچ دے عیب دیکھنے کے بعد یعنی جس طرح مشتری نقصان عیب کا رجوع کرتا ہے اگر بیچ دیا سلا ہوا کپڑا یا رنگا ہوا کپڑا یا گھی میں ملا ہوا ستو عیب دیکھنے کے بعد اسلئے کہ بیچنے سے وہ بیع کو روکنے والا نہیں ہوا اسلئے کہ بیع سے پہلے بھی بائع کو لینے کا حق نہیں تھا عیب کیساتھ مشتری کی ملک اسکے ساتھ ملنے کی وجہ سے لہذا باطل نہیں ہوا رجوع بنقصان کا حق۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے کپڑا خریدیا اور اسکو سلوا دیا یا رنگ دیدیا یا ستو کو گھی کیساتھ ملا دیا اور پھر اس میں عیب ظاہر ہوا اور اسکے بعد مشتری نے کپڑا مذکورہ یا ستو کو فروخت کر دیا تب بھی بائع پر رجوع بنقصان عیب کر سکتا ہے کیونکہ مذکورہ کاموں کی وجہ سے بائع کو وہی ممتنع ہوئی ہے چاہے مشتری اپنے پاس رکھے یا فروخت کرے اسلئے کہ مشتری کی ملکیت بیع کیساتھ مل گئی ہے تو فروخت کرنے سے مشتری حابس بیع (بیع روکنے والا) نہیں ہے تو اسکا حق رجوع باقی رہے گا۔

غلام یہ ہے کہ جہاں مشتری حابس للبیع ہوتا ہے وہاں رجوع بالنقصان نہیں کر سکتا اور جہاں حابس للبیع نہیں ہوتا وہاں رجوع کر سکتا ہے۔

او اعتقہ قبلہا مجاناً او دبرہ او استولدہا او مات عنہ قبلہا ای قبل رویۃ العیب صورۃ المسائل انه اعتق المشتري العبد مجاناً او دبرہ او استولد المشتراۃ او مات المشتري فی يد المشتري ثم اطلع علی عیب رجع بالنقصان وان اعتقہ علی مال او قتله او اكل الطعام كله او بعضه او لبس الثوب فتخرق لم يرجع العاص ان الموت لا يبطل الرجوع بنقصان العیب لانه لا يصح للمشتري فيه والاعتاق مجاناً لا يبطله ایضا استحساناً والقیاس ان يبطله لان الاعتاق لصنعه فصار كالقتل - وجه الاستحسان ان للاعتاق له شبهان شبه بالقتل فی انه بصنع المشتري وشبه بالموت فی ان الاصل فی الادمی الحرية فكان الملك موقتا الى زمان الاعتاق فهو عود الى الحالة الاصلية فان كان بعد رویۃ العیب اعتبر ذالك الشبهة فلا رجوع له بخلاف الموت بعد رویۃ العیب فان حق الرجوع فيه ثابت له وان كان قبل رویۃ العیب اعتبر هذه الشبهة حتی يكون له فيه حق الرجوع واما المسائل الآخر فلا رجوع بالنقصان فیہا۔

ترجمہ: یا غلام کو آزاد کر دیا عیب دیکھنے سے پہلے مفت میں یا دبر بنا دیا، یا ام ولد بنا دیا، یا غلام مر گیا۔ اسکے پاس عیب دیکھنے سے پہلے:۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ مشتری نے غلام آزاد کر دیا مفت میں یا دبر دار ام ولد بنا دیا۔ یا خریدہ او غلام مشتری کے ہاتھ میں مر گیا پھر عیب پر مطلع ہوا۔ تو رجوع بالنقصان عیب کریگا۔ اگر اسکو آزاد کر دیا مال پر یا قتل کر دیا۔ یا طعام کو کھا لیا پورا یا بعض حصہ یا کپڑا پہن لیا تو وہ پھٹ گیا تو رجوع نہیں کریگا۔ حاصل یہ ہے کہ موت باطل نہیں کرتی نقصان عیب کا رجوع۔ اس لئے کہ مشتری کا فعل اس میں کارگر نہیں۔ اور مفت میں آزاد کرنا بھی باطل نہیں کرتا استحسان کی وجہ سے ورنہ قیاس تو یہ ہے کہ باطل کر دے۔ کیونکہ اعتاق اسکے فعل سے ہوا ہے تو قتل کے مانند ہو گیا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ اعتاق کی دو مشابہتیں ہیں۔

ایک مشابہت قتل کیساتھ اس طرح کہ مشتری کے فعل سے ہوا ہے۔ اور ایک مشابہت موت کے ساتھ اس طرح کہ اصل آدمی میں حریت ہے تو ملک ثابت رہے گی زمانہ آزادی تک یہ لوٹتا ہے حالت اصل کی طرف۔ اگر عیب دیکھنے کے بعد ہو تو اس میں وہ مشابہت معتبر ہوگی اور اس کو حق رجوع نہ ہوگا برخلاف موت کے عیب دیکھنے کے بعد کیونکہ حق رجوع اس میں ثابت ہے۔ اور اگر عیب دیکھنے سے پہلے ہو تو یہ مشابہت معتبر ہوگی یہاں تک کہ ان کیلئے رجوع کا حق ہوگا۔ اور دوسرے مسائل میں رجوع

بالتقصان نہیں ہے۔

### تشریح اگر اختلاف ہو موت کے بعد رویت میں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے غلام خرید لیا پھر اسکو آزاد کر دیا مفت بغیر کسی عوض کے عیب دیکھنے سے پہلے۔ یا اسکو مدبر بنا دیا۔ یا باندی کو ام ولد بنا دیا۔ یا غلام خود طبعی موت مر گیا۔ اسکے بعد مشتری نے غلام یا باندی میں عیب پایا جو بائع کے پاس سے آیا تھا۔ تو ان سب صورتوں میں مشتری نقصان عیب کا رجوع کریگا بائع پر۔ اور اگر اس غلام کو آزاد کر دیا مال کے عوض میں۔ یا مشتری نے اسکو خود قتل کر دیا۔ یا کھانا خرید اٹھا اسکو پورا کھالیا۔ یا بعض حصہ کھالیا۔ یا کپڑا خرید کر اسکو بھاڑ دیا پھر ان چیزوں میں سابقہ عیب ظاہر ہوا تو نقصان عیب کا رجوع نہیں کر سکتا۔

الحاصل:- سے شارح فرماتے ہیں کہ پورے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اگر غلام اپنی طبعی موت مر گیا تو یہ موت مانع نہیں ہے رجوع نقصان العیب کیلئے۔ کیونکہ موت میں مشتری کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اور اعتاق: مفت آزاد کرنا انہیں قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ رجوع کا حق حاصل نہ ہوتا۔ کیونکہ اعتاق مشتری کے فعل سے ہوا ہے۔ یہ ایسا ہے جیسے قتل کرنا:

لیکن استحسان کی وجہ سے اعتاق میں رجوع کا حق حاصل ہے۔ اور وجہ استحسان یہ ہے کہ اعتاق کی دو مشابہتیں ہیں ایک مشابہت ہے قتل کیساتھ اور ایک ہے موت کیساتھ۔ قتل کیساتھ مشابہت اسی طرح ہے کہ جس طرح قتل مشتری کے فعل سے ہوا ہے اسی طرح اعتاق بھی مشتری کے فعل سے ہوا ہے۔ اور موت کیساتھ مشابہت اس طرح ہے کہ جس طرح موت سے ملک اپنی انتہا کو پہنچ جاتی ہے اسی طرح اعتاق سے بھی ملک انتہا تک پہنچ جاتی ہے۔ اعتاق سے ملک انتہا کو پہنچ جانا اس طرح ہے کہ اصل خلقت کے اعتبار سے آدمی محل ملک بنا کر پیدا نہیں کیا گیا۔ بلکہ غلام کے اندر ملک ایک محدود وقت تک یعنی آزادی کے وقت تک ثابت ہے۔ پس غلام کو آزاد کرنا گویا کہ اس ملک کو انتہا تک پہنچانا ہے اور شمیاء جب انتہا کو پہنچ جاتی ہے۔ تو وہ کال ہو جاتی ہے۔ تو غلام آزاد کرنے سے اپنے اصلی حالت کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ جب موت کے وجہ سے ملکیت انتہا کو پہنچ گئی تو واپسی معتد رہو گئی۔

لہذا اگر اعتاق دیکھنے سے پہلے ہو تو موت کے مانند ہے لہذا رجوع کا حق ہوگا۔ اور اگر اعتاق مدبر عیب دیکھنے کے بعد ہو تو قتل کے مانند ہے لہذا رجوع کا حق نہ ہوگا۔

وان شری بیضاً او بطیخاً او قشائاً وخیاراً او جوزاً فکسرفو جدفا سداً فله نقصانه فی المنتفع به وکل ثمنه فی غیره ومن باع مشریه ورد علیہ بعیب بقضاء باقرار او بینة او نکول رد علی بائعہ

وان رد برضاہ لا اشتری شیاً ثم باعه فادعی المشتري الثاني عیباً علی المشتري الاول واثبت ذلك بالبینه او بالنکول او بالاقرار فقضى القاضی فرد علی بائعہ کان له ان یخاصم البائع الاول قال فی الهدایہ معنی القضاء بالاقرار انه انکر الاقرار فاثبت بالبینه فان قبل المشتري الاول اذا انکر اقراره بالعیب فاثبت هذا بالبینه صار کانه اقر عند القاضی فان الثابت بالبینه کالثابت عیاناً فینبغی ان لا یکون له ولاية الرد علی البائع الاول سواء اقر عند القاضی او انکر الاقراره فثبت بالبینه لان الاقرار حجة قاصرة فای فائتة فی قوله معنی القضاء بالاقرار انه انکر الاقرار قلنا نحن لم نجعل الاقرار حجة متعديہ ولم نقل ان الرد علی المشتري الاول رد علی بائعہ بل له ان یخاصم بائعہ فان المشتري الثاني اذا اثبت ان العیب کان فی ید المشتري الاول ورد علیه فی المشتري الاول ان اثبت ان العیب کان فی ید بائعہ رد علیه والا فلا او الفرق بین اقراره عند القاضی و بین اثبات اقراره بالبینه انه اذا اقر عند القاضی یمکن طائعا فی اخذ المبیع فصار کما اشتری من المشتري الثاني فلا یمکن له ولاية الرد علی البائع الاول اما اذا انکر اقراره بالعیب فثبت بالبینه لم یمکن طائعا فی الاخذ فیکون اخذه بحکم الفسخ کانه لم یبع فیکون له المخاصمة مع بائعہ۔ وقد قيل هذه المسالة فیما اذا ادعی المشتري الثاني علی المشتري الاول ان العیب کان فی ید البائع الاول فحينئذ للمشتري الاول ان یخاصم علی بائعہ اما اذا ادعی ان العیب کان فی ید المشتري الاول فلیس له ان یخاصم علی بائعہ۔ اقول فیہ نظر لانه اذا ادعی ان العیب کان فی ید البائع الاول واقام علیه البینه وقضى علی المشتري الاول فهذه القضاء لیس قضاء علی البائع الاول وهذا البینه لم تقم علی البائع الاول ولا علی نائبه لان ما يدعی علی الغائب لیس سبباً لم يدعی علی الحاضر۔

ترجمہ: اور اگر خریدار یا غرض پورائے اسکے علاوہ میں اور جس نے بیچ دیا اپنی خریدی ہوئی چیز۔ اس پر بولنا دی گئی عیب کی وجہ سے قاضی کے حکم سے اقرار کے ساتھ یا گواہوں کے ساتھ، یا انکار کے ساتھ، تو واپس کر سکتا ہے اپنے بائع پر۔ اور اگر واپس کر دی گئی انکی رضامندی سے تو نہیں۔ کوئی چیز خرید لی پھر آگے بیچ دی۔ مشتری ثانی نے ہمیں عیب کا دعویٰ کیا مشتری اول پر۔ اور یہ ثابت کر دیا

گواہوں سے یا انکار سے یا اقرار سے قاضی نے فیصلہ دیا تو واپس کر دیا اپنے بائع پر جائز ہے بائع ثانی کیلئے۔ کہ جھگڑا کرے بائع اول کے ساتھ۔ ہدایہ میں فرمایا۔ وقضا بالاقدر۔ کا معنی یہ ہے کہ اس نے اقرار سے انکار کیا۔ اس نے گواہوں سے ثابت کر دیا۔ اگر کہا جائے کہ مشتری اول نے اپنے اقرار سے انکار کیا عیب پر اور اس نے گواہوں سے ثابت کر دیا۔ یہ ایسا ہو گیا کہ اس نے خود اقرار کیا قاضی کے پاس کیونکہ جو ثابت ہو گواہوں سے ایسا ہے جو کہ ثابت ہو سائے تو مناسب یہ ہے کہ اس کیلئے واپس کرنے کا حق نہ ہو بائع اول پر۔ چاہے اقرار قاضی کے پاس کرے یا اپنے اقرار سے انکار کرے۔ اور گواہوں سے ثابت کرے۔ کیونکہ اقرار بحت قاصرہ ہے۔ تو کیا فائدہ ہے ہدایہ کے اس قول میں کہ قضا بالاقدر کا معنی یہ ہے کہ وہ اقرار سے انکار کرے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہم نے اقرار کو بحت متحد یہ نہیں بنایا اور ہم یہ بھی نہیں کہتے کہ واپس کرنا مشتری اول پر واپس کرنا ہے اسکے بائع پر بلکہ اسکے لئے حق ہے کہ وہ جھگڑا کرے اپنے بائع کیساتھ اسلئے کہ مشتری ثانی نے جب ثابت کر دیا کہ عیب مشتری اول کے ہاتھ میں تھا تو اس پر لوٹا دے ورنہ نہیں۔ اور فرق اسکا قاضی کے پاس اقرار کرنے میں اور اسکا اقرار گواہوں سے ثابت کرنے میں یہ ہے کہ جب اس نے قاضی کے پاس اقرار کیا۔ تو یہ رضامندی سمجھا جائیگا۔ معج کو واپس لینے میں یہ ایسا ہو گیا کہ مشتری ثانی سے خرید لیا۔ تو انہیں اس کیلئے نہ ہوگا واپس کرنے کا حق بائع اول پر۔ اور جب اس نے انکار کیا اپنے اقرار سے عیب پر اور اس نے گواہوں سے ثابت کر دیا تو رضامند نہ ہوگا لینے میں۔ تو اسکا لینا فتح کرنے کے حکم میں ہوگا۔ گویا کہ اس نے بچا ہی نہیں۔ اس کے لئے جھگڑے کا حق ہوگا اپنے بائع کے ساتھ۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ مسئلہ اس صورت میں ہے کہ جو مشتری اول کیلئے جائز ہے کہ جھگڑا کرے اپنے بائع کیساتھ اور اگر یہ دعویٰ کیا کہ عیب مشتری اول کے ہاتھ میں تھا تو اس کیلئے نہیں ہے یہ حق کہ جھگڑا کرے اپنے بائع کے ساتھ میں کہتا ہوں کہ انہیں نظر ہے۔ کیونکہ جب اس نے دعویٰ کیا کہ

عیب بائع اول کے ہاتھ میں تھا اور اس پر گواہ بھی قائم کر دیئے اور مشتری اول پر فیصلہ کر دیا تو یہ فیصلہ فیصلہ نہیں ہے بائع اول پر اور یہ گواہ قائم نہیں ہوئے بائع اول پر نہ اس کے نائب پر۔ کیونکہ جو دعویٰ کر رہا ہے غائب پر یہ سبب نہیں ہے حاضر پر دعویٰ کرنے کا۔

تشریح: اخروٹ اور انڈول کا قاسد پایا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے اخروٹ، انڈے، خرپوزہ یا لکڑی کھرا وغیرہ میوہ جات خرید لئے۔ پھر عیب پر واقف ہوئے بغیر اسکو توڑ دیا تو پورے کے پورے خراب پائے گئے اور خراب بھی ایسا کہ بالکل قابل انتفاع نہیں ہے نہ انسان اسکو کھا سکتا ہے اور نہ جانوروں کا چارہ بن سکتا ہے۔ تو ایسی صورت میں مشتری کو پورے ٹمن واپس کرنے کا حق ہے۔ کیونکہ معلوم ہوا کہ وہ مال نہیں۔ کیونکہ مال وہ ہوتا ہے جو قابل انتفاع ہوتا ہے فی الحال یا آئندہ زمانے میں۔ اور اشیاء مذکورہ قابل انتفاع نہیں ہیں۔ تو مال نہ ہونے کی وجہ سے محل بیع نہیں رہا۔ اور جب محل بیع نہیں ہے۔ تو بیع باطل



ہے اور جب بیع باطل ہوگئی تو مشتری کو پورا ثمن واپس کرنے کا اختیار ہوگا۔ اور اگر توڑنے کے بعد ایسا فاسد پایا گیا۔ کہ خراب ہونے کے باوجود قابل انتفاع ہے۔ تو اس صورت میں واپس کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا مشتری کو۔ کیونکہ مشتری نے اس میں عیب بعد پیدا کیا ہے یعنی اسکو توڑ دیا ہے۔ لہذا قابل واپسی نہیں ہے بلکہ مشتری کو نقصان عیب لینے کا حق ہوگا۔ صحیح اور فاسد کے درمیان جتنا نقصان ہے اسی کے بقدر رجوع کرے گا۔

### ومن باع مشریہ ورد علیہ بعیب بقضاء "بیع کا بائع ثانی پر واپس ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے ایک غلام خرید لیا اور اس پر قبضہ بھی کر لیا۔ اسکے بعد زید نے یہ غلام خالد کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ اس صورت میں زید مشتری اول ہے اور خالد مشتری ثانی اور زید نے یہ غلام عمران سے خرید ا تھا۔ تو عمران بائع اول ہے اور زید بائع ثانی۔

اب سمجھ لو کہ زید نے جب غلام خالد کو فروخت کر دیا۔ اور خالد نے غلام میں عیب پایا اور اس عیب کے وجہ سے خالد نے یعنی مشتری ثانی نے غلام مشتری اول (زید) کو واپس کر دیا قاضی کے فیصلے سے۔ تو زید (مشتری اول) یہ غلام عمران (بائع اول) کو واپس کر سکتا ہے۔ کیونکہ قاضی کا فیصلہ تین بنیادوں پر ہوتا ہے۔

- (۱): بینہ کے ذریعے یعنی مشتری ثانی نے گواہوں سے یہ ثابت کر دیا کہ یہ عیب مشتری اول کے ہاں موجود تھا۔
- (۲): کھول کے ذریعے۔ یعنی مشتری ثانی نے عیب کا دعویٰ کیا اور مشتری اول نے عیب سے انکار کر دیا۔ مشتری ثانی کے پاس گواہ نہیں تھے تو قاضی نے مشتری اول سے قسم کا مطالبہ کیا۔ کہ تم قسم کھاؤ کہ اس میں عیب نہیں تھا اور مشتری اول نے قسم سے انکار کر دیا۔ چنانچہ انکار کی وجہ سے اس پر دعویٰ عیب لازم کر دیا گیا اور بیع اسکو واپس کر دی گئی۔
- (۳): یا اقرار کے ذریعے یعنی مشتری ثانی نے یہ دعویٰ کیا کہ مشتری اول یہ اقرار کر چکا ہے کہ بیع میں عیب موجود ہے۔ اور مشتری اول نے اس اقرار سے انکار کر دیا۔ تو مشتری ثانی نے گواہوں سے اسکا اقرار عیب ثابت کر دیا۔ اس صورت میں بیع اسکو واپس کر دی جائیگی۔

ان تین صورتوں میں مشتری اول یہ غلام بائع اول یعنی عمران کو عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ جب مشتری ثانی کو قاضی کے فیصلے سے واپس کر دیا گیا تو بیع اصل سے فسخ ہوگئی۔ جب فسخ ہوگئی تو بیع ثانی گویا کہ واقع ہی نہیں ہوئی۔ اور بیع اول موجود ہے۔ تو مشتری اول کو عیب کی وجہ سے بیع واپس کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

اور اگر مشتری ثانی نے مشتری اول کو بیع واپس کر دی یا ہی رضامندی سے نہ کہ قضاء قاضی سے تو اس صورت میں مشتری اول یہ

بیع بائع اول کو واپس نہیں کر سکتا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ باہمی رضامندی سے واپس کرنا مشتری اول اور مشتری ثانی کے درمیان فتح عقد ہے لیکن ثالث کے حق میں بیع جدید ہے اور بائع اول ثالث ہے ان دونوں کے حق میں۔ لہذا بائع ثانی نے اپنی رضامندی سے بیع میں دو تصرف کر لئے ہیں۔

(۱) ایک تو اسکو فروخت کر دیا ہے۔ (۲) دوم اسکو پھر واپس خریدا ہے اور یہ عیب پر رضامندی کی دلیل ہے۔

یہ متن کی عبارت کی تشریح ہوئی۔ اب شرح کی عبارت کی تشریح پیش خدمت ہے۔

**"قال فی الهدایۃ"**:- صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ قضاء بالاقرار کے معنی یہ ہیں کہ مشتری اول نے عیب پر اقرار سے انکار کر دیا۔ اور مشتری ثانی نے گواہوں سے اسکا اقرار بالعیب ثابت کر دیا۔

**"فان قيل"**:- صاحب ہدایہ کی عبارت اور تشریح پر ایک اعتراض ذکر کر رہے ہیں اور پھر اسکا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب مشتری نے اقرار بالعیب سے انکار کر دیا کہ میں نے تو عیب کا اقرار نہیں کیا تھا۔ اور پھر مشتری ثانی نے گواہوں سے اسکا اقرار ثابت کر دیا۔ کہ تو نے عیب کا اقرار کیا تھا۔ تو یہ اقرار ایسا ہی ہوا جیسے کہ مشتری اول نے قاضی کے پاس خود عیب کا اقرار کر لیا کہ جی میں اقرار کرتا ہوں کہ بیع میں عیب موجود ہے۔ کیونکہ جو چیز ثابت ہو جائے گواہوں سے وہ ایسا ہی ہوتی ہے جو کہ ثابت ہو جائے مشاہدہ۔ پھر تو دونوں صورتوں میں مشتری اول کو بائع اول پر واپس کرنے کا حق حاصل نہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ اقرار جنت قاصرہ ہے اپنی ذات پر لاگو ہوتا ہے نہ کہ غیر پر۔ تو صاحب ہدایہ کے قول:- "ومعنی القضاء بالاقرار انه انکر الاقرار" کا کیا فائدہ ہے

**"قلنا لم نجعل الاقرار حجة متعديۃ"** سے اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے اقرار کو حجت متعدیہ قرار نہیں دیا اور نہ ہم نے یہ کہا ہے کہ مشتری اول پر واپسی یہ بعینہ واپسی ہے بائع اول پر بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ مشتری اول کو حق حاصل ہے کہ بائع اول کیساتھ خصامت کرے۔ کیونکہ جب مشتری ثانی نے ثابت کر دیا کہ عیب مشتری اول کے پاس موجود تھا۔ اور مشتری ثانی نے عیب کی وجہ سے بیع مشتری اول کو واپس کر دی اسکے بعد اگر مشتری اول نے یہ ثابت کر دیا کہ عیب بائع اول کے ہاں بھی موجود تھا۔ تو اسکو بائع اول پر واپس کرنے کا حق حاصل ہوگا اور اس کے لئے دوبارہ قاضی کا فیصلہ لازم ہوگا نہ کہ سابقہ فیصلے سے یہ واپسی ہوگی۔ اور اگر مشتری اول بائع اول کے پاس بیع میں عیب ثابت نہ کر سکے تو پھر واپس نہیں کر سکتا۔

**والفرق بین اقرارہ سے شارح (رحمہ اللہ) دونوں میں فرق بیان کر رہے ہیں کہ دونوں اقراروں میں فرق یہ ہے کہ جب مشتری اول نے خود قاضی**

کے پاس عیب پر اقرار کر لیا اور پھر اسکو بیع واپس کر دی گئی تو یہ ایسا ہوا جیسے کہ اس نے خود اپنی رضامندی سے بیع واپس کر دی گویا اس نے مشتری ثانی سے بیع واپس خرید لی لہذا اس صورت میں یہ بائع اول پر واپس کرنے کا حقدار نہ ہوگا۔ اور جب مشتری اول نے اقرار سے انکار کر دیا اور مشتری ثانی نے گواہوں سے اسکا اقرار ثابت کر دیا اور بیع واپس کر دی گئی تو اس واپس کرنے میں یہ مشتری اول راضی نہیں ہے بلکہ یہ واپس کرنا بحکم فسخ ہوگا۔ اور جب فسخ ہوگئی تو ایسا ہوا گویا کہ بیع ہوئی ہی نہیں ہے۔ جب بیع ثانی نہیں ہوئی اور بیع اول موجود ہے اور بیع میں عیب پایا گیا تو بائع اول کیساتھ خاصیت کا حق اور واپس کرنے کا حق ثابت ہوگا۔

**وقد قيل هذه المسئلة** بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ مسئلہ اسی صورت میں ہے۔ کہ مشتری ثانی نے مشتری اول پر یوں دعویٰ کیا کہ عیب بائع اول کے پاس موجود تھا۔ تو اس صورت میں مشتری اول کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ خاصیت کرے بائع اول کے ساتھ۔ اور اگر مشتری ثانی نے یوں دعویٰ کیا کہ عیب مشتری اول کے پاس موجود تھا تو پھر مشتری اول کو بائع اول کیساتھ خاصیت کا حق حاصل نہیں ہے۔

**"اقول فيه نظر"** شارح فرماتے ہیں کہ اس میں نظر ہے۔ کیونکہ جب دعویٰ کیا مشتری ثانی نے کہ عیب بائع اول کے پاس موجود تھا اور اس پر گواہ بھی قائم کر لئے۔ اور پھر قاضی کے فیصلے سے بیع مشتری اول کو واپس کر دی تو یہ قضاء قضاء نہیں ہے بائع اول پر اور یہ گواہ بھی قائم نہیں ہوئے اور نہ اس کے نائب پر کیونکہ قضاء علی الغائب معتبر نہیں ہوتی۔

اور یہ مسئلہ ان مسائل میں سے بھی نہیں ہے جسمیں غائب پر قضاء کرنا، غائب پر فیصلہ کرنا سبب ہو حاضر پر فیصلہ کرنے کیلئے یہ کتاب القضاء کا ایک مسئلہ ہے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ قضاء علی الغائب جائز نہیں البتہ اگر غائب پر فیصلہ کرنا سبب ہو حاضر پر فیصلہ کرنے کیلئے۔ تو ایسی صورت میں قضاء علی الغائب جائز ہے اسکی تفصیل کتاب القضاء میں آجائے گی۔ لیکن مذکورہ مسئلہ ان مسائل میں سے بھی نہیں ہے جسمیں قضاء علی الغائب جائز ہے۔ لہذا اس میں مشتری اول پر فیصلہ بائع اول پر فیصلہ نہ سمجھا جائیگا۔

### وَاللّٰهُ اَعْلَمُ

ان قبض مشريه وادعى عيبا لم يجبر على دفع ثمنه حتى يحلف بائعه او يقيم بينة فقوله او يقيم مرفوع عطفت على قوله لم يجبر وليس عطفًا على قوله يحلف بائعه لانه حيثئذ يكون اقامة البينة غاية لعدم الجبر فان اقام البينة ينتهي عدم الجبر فيلزم الجبر على دفع الثمن عند اقامة البينة على العيب

فالحاصل ان المشتري اذا ادعى عيباً يقيم بينة على دعواه ويرد وان لم يكن له بينة يحلف بائعه انه لا عيب وحينئذ يجبر على الثمن لا قبل الحلف فاحد الامرین ثابت اما اقامة البينة على وجود العيب او عدم الجبر على دفع الثمن حتى يحلف - وان نصب قوله او يقيم فله وجه وهو ان يكون المراد بعدم الجبر على دفع الثمن عدم الجبر على دفعه بشرط ان يكون الثمن واجبا بحكم البيع وهو مغنياً باحد الامرین اما الحلف على انه لا عيب فحينئذ يجبر على دفع الثمن او اقامة البينة على وجود العيب فحينئذ يفسخ البيع ولا يبقى الثمن واجبا فينتهي عدم الجبر بشرط كونه واجباً

ترجمہ: اگر قبضہ کر لیا اپنی خریدی ہوئی چیز پر تو ان کو مجبور نہ کیا جائے گا اسکے ثمن حوالہ کرنے پر یہاں تک کہ بائع قسم کھالے یا گواہ قائم کرے۔ مصنف کا قول او یقیم مرفوع ہے عطف ہے اسکے قول لم يجبر پر اور عطف نہیں ہے متکلف پر کیونکہ اس وقت گواہ قائم کرنا ثابت ہو جائے گا عدم جبر کا اگر گواہ قائم کر دئے تو عدم جبر قہری ہو جائے گا اور لازم ہو جائے گا کہ جبر کیا جائے گا ثمن حوالہ کرنے پر عیب پر گواہ قائم کرنے کے وقت۔ حاصل یہ ہے کہ مشتری نے جب عیب کا دعویٰ کیا تو اپنے دعویٰ پر گواہ قائم کر لیا اور واپس کرے گا اور اگر اس کے پاس گواہ نہ ہو تو بائع قسم کھائیگا کہ عیب نہیں ہے تو اس وقت اس کو مجبور کیا جائے گا ثمن حوالہ کرنے پر نہ کہ قسم سے پہلے تو دو باتوں میں سے ایک ثابت ہے یا گواہ قائم کرنا ہے عیب کے موجود ہونے پر یا عدم جبر ہے ثمن کے حوالہ کرنے پر یہاں تک کہ بائع قسم کھالے۔

اور اگر منسوب ہو مصنف کا قول او یقیم تو اسکی بھی وجہ ہے وہ یہ کہ مراد عدم جبر سے ثمن کے حوالہ کرنے پر عدم جبر ہے اس کے حوالہ کرنے پر اس شرط پر کہ وہ ثمن واجب تھا بیع کے حکم سے اور یہ عدم جبر مغنیاً ہے احد الامرین کے ساتھ یا تو قسم ہے اس بات پر کہ اس میں عیب نہیں ہے تو اس وقت مجبور کیا جائے گا ثمن کے حوالہ کرنے پر یا گواہ قائم کرنا ہے عیب کے موجود ہونے پر تو اس وقت بیع صحیح ہوگی اور ثمن واجب نہیں رہے گا تو عدم جبر قہری ہو جائے گا اس شرط پر کہ وہ ثمن واجب تھا

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی نے کوئی چیز خرید لی اور قبضہ کرنے کے بعد اس میں عیب کا دعویٰ کیا تو قاضی مشتری کو ثمن ادا کرنے پر مجبور نہ کرے بلکہ یا تو مشتری گواہ پیش کرے کہ بیع میں عیب موجود ہے تو اس وقت مشتری کو واپس کرنے کا اختیار مل جائے گا اور اگر مشتری گواہ پیش نہ کر سکا تو پھر بائع سے قسم لی جائیگی چنانچہ اگر بائع نے عیب موجود نہ ہونے پر قسم کھالی تو اس صورت میں مشتری کو ثمن ادا کرنے پر مجبور کیا جائیگا۔ یہ تو صورت مسئلہ کی وضاحت ہوئی اب عبارت کا حل پیش خدمت ہے اس عبارت میں تھوڑی سی تجدید اور اشکال ہے۔ اصل موضع اشکال یہ ہے کہ عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب مشتری نے بیع میں عیب کا دعویٰ کیا تو اس کو ثمن حوالہ کرنے پر مجبور نہ کیا جائیگا یہاں تک کہ بائع قسم کھالے پس اگر بائع نے عیب موجود نہ ہونے پر قسم کھالی تو پھر مشتری کو ثمن حوالہ کرنے پر مجبور کیا جائیگا۔

یا مشتری عیب موجود ہونے پر گواہ قائم کرے۔ اس سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ عیب پر بینہ قائم کرنے کے بعد بھی مشتری کو دشمن ادا کرنے پر مجبور کیا جائیگا حالانکہ عیب پر گواہ قائم کرنے کے بعد دشمن ادا کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس مشکل کو حل کرنے کیلئے شارح نے ایک توجیہ یہ پیش کی ہے کہ:۔۔۔ او تقیم بینہ:۔۔۔ اگر:۔۔۔ تقیم:۔۔۔ مرفوع پڑھا جائے منصوب نہ پڑھا جائے اور عطف ہو جائے:۔۔۔ لم یجبر:۔۔۔ پر نہ کہ حتی مختلف:۔۔۔ پر تو پھر یہ خرابی لازم نہیں آتی اور اگر منصوب پڑھا جائے تو پھر یہ خرابی لازم آتی ہے

منصوب پڑھنے کی صورت میں خرابی یہ ہے کہ مشتری پر عدم جبر ثابت ہوگا یہاں تک کہ گواہ قائم کر لے یعنی اقامت بینہ کرے پس جب اقامت بینہ کر لیا تو پھر عدم جبر ختم ہو جائیگا اور جبر شروع ہو جائیگا دشمن کے حوالہ کرنے پر حالانکہ اقامت بینہ غایت اور انتہاء عدم جبر کیلئے نہیں ہے بلکہ غایت ہے جبر کیلئے کہ پھر جبر ختم ہو جائے گا

اور اگر:۔۔۔ او تقیم:۔۔۔ کو منصوب نہ پڑھا جائے بلکہ مرفوع پڑھا جائے تو پھر معنی یہ ہوگا کہ مشتری نے جب عیب کا دعویٰ کیا اس کو مجبور نہ کرے دشمن ادا کرنے پر بلکہ گواہ قائم کرے عیب کے وجود پر اور بیع کو فسخ کرے اور اسکے پاس گواہ نہ ہو تب بھی اس کو مجبور نہ کرے یہاں تک کہ بائع قسم کھالے عیب کے موجود ہونے پر تب اس کو مجبور کیا جائیگا دشمن ادا کرنے پر یہی مطلب ہے شارح کا:۔۔۔ فالاصل ان المشتري سے لاقبل الحلف:۔۔۔ تک

فاحدا الامرین ثابت:۔۔۔ دو باتوں میں سے ایک بات ثابت ہے یا اقامۃ البینۃ ہے عیب کے وجود پر مشتری کی جانب سے تو اس وقت بیع کو واپس کر یگا یا عدم جبر ہے دشمن حوالہ کرنے پر یہاں تک کہ بائع قسم کھالے پھر دشمن حوالہ کرنے پر جبر ہوگا ان نصب قولہ او تقیم قلمہ وجہ:

شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ توجیہ تو ہم نے او تقیم کو مرفوع بنا کر کی ہے لیکن اگر او تقیم کو منصوب بھی پڑھا جائے تو اسکی بھی توجیہ ممکن ہے

اس کی تفصیل یہ ہے کہ مشتری پر جو دشمن بیع کی وجہ سے واجب تھا اس پر جبر ہونا چاہئے تھا کہ دشمن بائع کو حوالہ کر دتا کہ دشمن میں بائع کا حق متعین ہو جائے جس طرح کہ بیع میں مشتری کا حق متعین ہو چکا ہے لیکن جب مشتری نے بیع کے اندر عیب موجود ہونے کا دعویٰ کیا تو اب اس پر جبر نہ کیا جائیگا دشمن حوالہ کرنے کیلئے یعنی اب مشتری پر عدم جبر ثابت ہوگا اور یہ عدم جبر مغیا ہے یعنی عدم جبر ثابت رہے گا تا وقتیکہ امرین میں سے ایک امر ثابت نہ ہو جائے (۱) یا تو بائع قسم کھالے کہ بیع میں عیب نہیں تھا تو اب مشتری پر جبر کیا جائے گا دشمن حوالہ کرنے کے واسطے (۲) یا مشتری خود بینہ قائم کرے عیب کے موجود ہونے پر تو اب مشتری پر جبر نہ کیا جائے

گا بلکہ اس کو بیچ فسخ کرنے اور واپس کرنے کا اختیار ہوگا اور ثمن واجب نہیں رہے گا لہذا جو عدم جرم غیا تھا وہ انتہاء کو پہنچ گیا اور اس کے لئے غایت امرین میں سے امر واحد ہوا یا حلف یا اقامۃ البینہ ☆ واللہ اعلم بالصواب ☆

وعند غيبة شهوده دفع الثمن ان حلف بئاعه ولزم عيبه ان نكل اي ان قال المشتري شهودي غيب دفع الثمن ان حلف بئاعه ان لا عيب وان نكل البائع ثبت العيب فان ادعى اباقة اقام بينة اولا انه ابق عنده ثم حلف بئاعه بالله لقد باعه وسلمه اما بيق قط او بالله ماله حق الرد عليك من دعواه هذه او بالله ما بيق عندك قط لا بالله لقد باعه وما به هذا العيب ولا بالله لقد باعه وسلمه وما به هذا العيب انما لم يحلف بهذين الطريقتين اذ في الاول يمكن ان لا يكون العيب وقت البيع فيحدث بعد البيع قبل التسليم وعلى هذا التقدير للمشتري حق الرد ايضا وامافي الثاني فلان البائع يمكن ان ياول كلامه بان يكون المراد ان العيب لم يكن موجودا عند البيع والتسليم بمعنى ان وجود العيب عند كل واحد منهما منتف فيمكن انه كان موجودا عند التسليم لا البيع فان قلت هذا الاحتمال ثابت في قوله لقد باعه وسلمه وما بيق قط اي وجد كل واحد منهما وما بيق عند وجود كل واحد فيمكن انه في ابق عند وجود التسليم لا البيع - قلت كلمة قط تنافي هذا المعنى لانها موضوعة لعموم السلب في الماضي وذلك المعنى هو سلب العموم

ترجمہ: اور گواہوں کے غائب ہونے کے وقت ثمن حوالہ کریگا اگر بائع نے قسم کھالی اور اس پر عیب لازم ہوگا اگر انکار کیا یعنی جب مشتری نے کہا کہ میرے گواہ غائب ہے تو ثمن حوالہ کریگا اگر بائع نے قسم کھالی عیب نہ ہونے پر اور اگر بائع نے انکار کیا تو عیب ثابت ہو جائے گا۔ اگر دعویٰ کیا غلام کے بھاگنے کا تو گواہ قائم کرے اول اس بات پر کہ وہ بھاگ گیا ہے اس کے پاس سے پھر بائع کو قسم دلائی جائیگی کہ اللہ کی قسم کہ اس نے بیچا ہے اور سپرد کیا ہے اور وہ کبھی نہیں بھاگا ہے یا اس طرح کہ خدا کی قسم کہ مشتری کا تجھ پر واپسی کا حق اس طرح نہیں ہے جس کا وہ دعویٰ کر رہا ہے یا خدا کی قسم وہ تیرے پاس کبھی نہیں بھاگا ہے۔ ایسی قسم نہیں دلائی جائیگی کہ خدا کی قسم کہ بائع نے اس کو بیچا ہے اور اس میں یہ عیب نہیں تھا اور نہ اس طرح کہ خدا کی قسم بائع نے اس کو بیچا ہے اور سپرد کیا ہے اور اس میں یہ عیب نہیں تھا۔ ان دونوں طریقوں سے قسم نہیں دلائی جائیگی کیونکہ اول صورت میں ممکن ہے عیب بیچ کے وقت موجود نہ ہو بلکہ بعد میں پیدا ہو گیا ہو سپرد کرنے سے پہلے اور اس تقدیر پر بھی مشتری کو واپس کرنے کا حق ہے اور دوسری



صورت میں ممکن ہے کہ بائع اپنے کلام کی یوں تاویل کرے کہ مراد یہ تھی کہ عیب بیع اور تسلیم کے وقت موجود نہ تھا معنی یہ ہے کہ وجود عیب دونوں کے وقت منشی تھا تو ممکن ہے کہ موجود ہو جاوے لگی کے وقت نہ کہ بیع کے وقت۔ اگر تو کہے کہ یہ احتمال ثابت ہے اس قول میں بھی،، لہذا بعد و سلمہ و ما بقی قضا،، یعنی موجود ہے ہر ایک اور نہیں بھاگا ہر ایک کے موجود ہونے کے وقت تو ممکن ہے کہ بھاگا ہو تسلیم کے وقت نہ کہ بیع کے وقت۔ میں کہتا ہوں کہ کلمہ قضا اس معنی کے منافی ہے کیونکہ یہ وضع ہے عموم سلب کیلئے اور وہ معنی سلب عموم ہے

**تشریح اگر مشتری کے گواہ غائب ہو تو:**

صورت مسئلہ یہ کہ جب مشتری نے بیع پر قبضہ کر لیا اور اس کے بعد بیع میں عیب کا دعویٰ کیا اور بائع نے عیب ثابت ہونے پر گواہوں کا مطالبہ کیا تو مشتری نے کہا کہ میرے پاس گواہ تو ہیں لیکن وہ غائب ہیں یعنی مسافت شرعی کے سفر پر ہیں لہذا مجھے مہلت دیجائے تاکہ وہ حاضر ہو سکے تو مشتری کو مہلت نہ دی جائیگی بلکہ بائع سے قسم کا مطالبہ کیا جائیگا اگر بائع نے عیب نہ ہونے پر قسم کھالی تو مشتری سے دشمن لیکر بائع کو حوالہ کیا جائیگا مزید انتظار نہ کیا جائیگا کیونکہ اس میں بائع کا ضرر ہے کہ بیع تو اسکے ہاتھ سے نکل چکی ہے اور دشمن ہاتھ میں آیا نہیں ہے اور اگر بائع نے قسم کھانے سے انکار کیا تو پھر عیب اس پر لازم ہو جائیگا اور مشتری کو بیع واپس کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ بائع کا قسم سے انکار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ بیع میں عیب موجود ہے اور جب بیع میں عیب موجود ہے تو واپس کرنے کا حق بھی حاصل ہوگا

**فان ادعی ایاقہ:** غلام کے اندر ایاق اور بھگوڑا ہونا عیب ہے اور ایاق کی وجہ سے مشتری کو غلام واپس کرنے کا حق اس وقت حاصل ہوگا جبکہ عیب بائع کے پاس موجود ہو اور مشتری کے پاس بھی اسی حالت میں عود کرے جس حالت میں بائع کے پاس ظاہر ہوا تھا چنانچہ اگر غلام بائع کے پاس بھاگا تھا اور مشتری کے پاس بالکل نہیں بھاگا یا بائع کے پاس بائع ہونے سے پہلے بھاگا تھا اور مشتری کے پاس بائع ہونے کے بعد بھاگا تو اس صورت میں مشتری کو واپس کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا البتہ اگر بائع کے پاس بھی بائع ہونے کے بعد بھاگا اور پھر جا کر مشتری کے پاس بھی بھاگا گیا تو اب صورت مسئلہ یہ ہے کہ مشتری سب سے پہلے قاضی کے دربار میں گواہوں کے ذریعے یہ ثابت کرے کہ غلام میرے پاس بھی بھاگا گیا ہے اگر مشتری نے یہ ثابت کر دیا گواہوں سے تو قاضی اس کا دعویٰ اور مقدمہ سنے گا اور پھر مشتری کی طرف دوبارہ متوجہ ہوگا کہ اب یہ ثابت کرو کہ غلام بائع کے پاس بھی اسی سبب سے بھاگا تھا اگر مشتری نے گواہوں سے اس کا بائع کے پاس بھاگنا بھی ثابت کر دیا تو اب قاضی غلام بائع کو واپس کرے گا اور مشتری کو دشمن واپس دلانے کا اور اگر مشتری کے پاس گواہ نہیں ہیں بائع کے پاس بھاگنے پر تو اب قاضی بائع کی طرف

متوجہ ہو جائے گا کہ تم قسم کھاؤ کہ یہ غلام تیرے پاس کبھی نہیں بھاگا اگر بائع نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اس پر عیب ثابت ہو جائے گا اور اگر وہ قسم کھانے کیلئے تیار ہو گیا تو قاضی ان کو یوں قسم دلائے گا: باللہ لقد باعہ وسلمہ وما بقی قط؛ خدا کی قسم میں نے اس کو بیچا ہے اور سپرد کیا ہے اور یہ کبھی نہیں بھاگایا یوں کہے کہ خدا کی قسم مشتری کو میری طرف بیچ واپس کرنے کا حق اس وجہ سے نہیں ہے جس کا وہ دعویٰ کر رہا ہے یا یوں کہے کہ خدا کی قسم یہ غلام میرے پاس کبھی نہیں بھاگا

مذکورہ تین طریقوں پر ان کو قسم دلائی جائے گی اور آئندہ دو طریقوں پر قسم نہ دی جائے گی (۱) خدا کی قسم میں نے یہ غلام فروخت کیا ہے اور اس میں یہ عیب نہ تھا (۲) خدا کی قسم میں نے یہ غلام فروخت کیا ہے اور سپرد کیا ہے اور اس میں یہ عیب نہ تھا ان دو طریقوں پر قسم نہ دی جائے گی اس لئے کہ صورت اول میں ممکن ہے کہ بائع یہ تاویل کرے کہ فروخت کرنے کے وقت اس میں عیب نہ تھا بلکہ فروخت کرنے کے بعد اور سپرد کرنے سے پہلے اس میں عیب پیدا ہو گیا ہے اس تاویل کی بنا پر بائع حادث نہ ہوگا اور مشتری کا نقصان ہو جائے گا حالانکہ فروخت کرنے کے بعد اور سپرد کرنے سے پہلے عیب پیدا ہونے کی وجہ سے واپس کا حق مشتری کو حاصل ہوتا ہے

اور دوسری صورت میں بھی بائع یوں تاویل کریگا کہ فروخت کرنے اور سپرد کرنے دونوں کے وقت عیب نہ تھا حالانکہ یہ درست ہے کہ دونوں کے وقت عیب موجود نہ تھا بلکہ فروخت کرنے کے بعد اور سپرد کرنے سے پہلے عیب پیدا ہوا ہے اس صورت میں بائع حادث نہ ہوگا اور مشتری کا نقصان ہو جائے گا تو مشتری کو نقصان سے بچانے کیلئے ہم کہتے ہیں کہ بائع سبب پر قسم نہ کھائے بلکہ حاصل پر قسم کھائے تاکہ بائع تاویلات نہ کر سکے اور مشتری بھی نقصان سے بچ جائے

فان قلت هذا الاحتمال ثابت في قوله لقد باعہ وسلمہ وما بقی قط:

ما قبل میں فرمایا تھا کہ اس طریقے پر قسم نہ دی جائے گی: لقد باعہ وسلمہ وما بقی قط... کیونکہ اس صورت میں ممکن ہے کہ بائع تاویل کرے کہ بیچ اور تسلیم دونوں کے وقت عیب موجود نہ تھا بلکہ صرف تسلیم کے وقت موجود تھا... اب ایک معترض کہتا ہے کہ یہ احتمال تو سابقہ تین طریقوں میں سے اس طریقے میں بھی موجود ہے "لقد باعہ وسلمہ وما بقی قط" کہ بائع یوں تاویل کرے کہ بیچ اور تسلیم دونوں کے وقت عیب موجود نہ تھا بلکہ صرف تسلیم کے وقت موجود تھا

قلت کلمۃ قط تنافی هذا المعنی: شارح اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ دونوں طریقوں میں فرق ہے کہ: لقد باعہ وسلمہ وما بقی قط... میں کلمہ قط استغراق نفی فی الماضی کیلئے آتا ہے کہ ماضی میں یہ کام کبھی نہیں ہوا ہے نہ قریب میں نہ بعید میں جس کو استغراق نفی یا عموم السلب فی الماضی سے تعبیر کرتے ہیں اور آپ نے جو احتمال نکالا ہے یہ سلب العموم ہے۔ عموم السلب اور

سلب العموم میں منافات ہے کیونکہ عموم السلب کا معنی ہے نفی کو عام کرنا ماضی کے تمام زمانوں میں کہ یہ کام ماضی کے تمام زمانوں میں نہیں ہوا ہے جس کو اسرافاق نفی فی الماضی بھی کہا جاتا ہے اور سلب العموم کا معنی ہے عموم کو سلب کرنا یعنی خصوص پیدا کرنا کہ نفی تمام زمانوں کو عام نہیں بلکہ بعض زمانوں کے ساتھ خاص ہے جس کو نفی فی الجملہ بھی کہا جاتا ہے

وعند عدم بينة المشتري على العيب عنده يحلف بائعه عندهما انه ما تعلم انه ابق عنده واختلفوا على قول ابى حنيفة قد ذكر ان المشتري اقام بينة او لا انه ابق عنده فان لم تكن له بينة يحلف البائع عندهما انك ما تعلم انه ابق عند المشتري لقوله عليه السلام،، البينة على المدعى واليمين على من انكر،، فكل شيء يثبت بالبينة فعند العجز عنها يتوجه اليمين على المنكر واختلف المشائخ على قول ابى حنيفة ووجه عدم الاستحلاف ان اليمين لا يتوجه الا على الخصم ولا يصير خصما الا بعد قيام العيب عنده فلا يمكن اثبات هذا بالحلف لانه دور وما البينة فقد تقام ليصير خصما لكن لا يحلف ليصير خصما والفرق ان وجوب الحلف ضرر فاذا لم يكن خصما فلا وجه للزام الضرر عليه بخلاف اقامة البينة اذ المدعى مختار في اقامتها فهي اهون من الزام الضرر عليه فجعل اقامة البينة طريقا لاثبات كونه خصما لا التحليف

ترجمہ اور مشتری کے پاس عیب ثابت کرنے پر گواہوں کے موجود نہ ہونے کی صورت میں بائع سے یوں قسم لی جائے گی صاحبین کے نزدیک کہ خدا کی قسم تجھے معلوم نہیں کہ وہ بھاگ گیا ہے مشتری کے پاس سے اور اختلاف کیا ہے فقہاء نے امام ابو حنیفہؒ کے قول میں... بائع میں ذکر ہو چکا کہ مشتری اول گواہ قائم کرے اس بات پر کہ وہ بھاگ گیا ہے مشتری کے پاس بھی اگر اسکے پاس بینہ نہ ہو تو بائع سے قسم لی جائے گی صاحبین کے نزدیک کہ خدا کی قسم تجھے معلوم نہیں کہ وہ بھاگ گیا ہے مشتری کے پاس ضرر کا قول کی وجہ سے،، البينة على المدعى واليمين على من انكر،، ہر وہ شئی جو گواہوں سے ثابت کی جاتی ہے تو اس سے عاجز ہونے کے وقت یحیٰن متوجہ ہوگی منکر پر۔ اور مشائخ کا اختلاف ہوا ہے حضرت امام ابو حنیفہؒ کے قول میں - قسم نہ لینے کی وجہ یہ ہے کہ یحیٰن متوجہ نہیں ہوتی مگر خصم پر اور مشتری خصم نہیں بنتا مگر عیب قائم ہونے کے بعد اس کے پاس اور ممکن نہیں اس کو ثابت کرنا قسم کے ذریعے کیونکہ یہ دور ہے۔ اور گواہ تو وہ اس لئے قائم کئے جاتے ہیں تاکہ مدعی خصم بن جائے لیکن قسم نہ دی جائے گی کہ وہ خصم بن جائے۔ اور فرق یہ ہے کہ قسم واجب کرنے میں ضرر ہے جب تک وہ خصم نہ ہو تو کوئی وجہ نہیں ہے اس پر ضرر لازم کرنے کی برخلاف گواہ قائم کرنے کے کیونکہ مدعی اس میں خود مختار ہے تو یہ گواہ قائم کرنے کا ضرر کم ہے اس پر

ضرر لازم کرنے سے تو گواہ قائم کرنا طریقہ ہوا اس کو خصم ثابت کرنے کیلئے نہ کہ قسم دینا

تشریح: اور اگر مشتری اپنے پاس عیب ثابت کرنے پر بینہ پیش نہ کر سکا اور اس نے مطالبہ کیا کہ میرے پاس تو گواہ نہیں ہے لہذا بائع سے قسم لی جائے تو اس صورت میں حضرات صاحبین کے نزدیک بائع سے اس طریقے پر قسم لی جائے گی کہ بائع یوں کہے کہ خدا کی قسم مجھے معلوم نہیں کہ یہ غلام مشتری کے پاس بھاگا ہے اگر بائع نے یہ قسم کھالی تو مشتری کو غلام واپس کرنے کا حق نہ ہوگا اور اگر بائع نے قسم کھانے سے انکار کیا تو واپس کرنے کا حق ہوگا۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کے قول میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے بعض نے امام ابو حنیفہؒ کا قول حضرات صاحبین کے ساتھ ذکر کیا ہے اور بعض نے فرمایا ہے کہ حضرت امام صاحب کا قول یہ ہے کہ بائع سے قسم نہ لی جائے گی بلکہ اگر مشتری نے اپنے پاس سے بھاگا گواہوں سے ثابت کیا تو پھر مقدمہ چلے گا ورنہ مشتری کو واپس کرنے کا حق ثابت ہی نہ ہوگا

حضرات صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ، الہدیہ علی المدعی والیسمین علی من انکر، استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ مدعی کا دعویٰ صحیح ہے اس لئے تو اس پر شہادت کا ترتب ہوا ہے کہ عیب ثابت کرنے کیلئے گواہوں کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور جب دعویٰ صحیح ہے اور گواہ پیش نہ کر سکے گواہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائے تو مد مقابل پر قسم لازم ہوگی اور قسم اس طرح ہوگی کہ خدا کی قسم مجھے معلوم نہیں کہ یہ غلام مشتری کے پاس بھاگا ہے

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: ان مشائخ کے قول کے بنا پر جو یہ فرماتے ہیں کہ بائع سے قسم نہ لی جائے گی ان کی دلیل یہ ہے کہ قسم کا ترتب دعویٰ صحیح پر ہوتا ہے اور دعویٰ صحیح ہوتا ہے خصم کی طرف سے اور مشتری مسئلہ مذکورہ میں اس وقت تک خصم نہیں ہو سکتا جب تک اپنے پاس عیب یعنی غلام کا بھاگنا دلیل شرعی یعنی شہادت سے ثابت نہ کرے حالانکہ مشتری ثبوت عیب پر گواہ پیش نہ کر سکا تو مشتری خصم بھی نہیں ہوگا اور جب خصم نہ ہو تو اس کی طرف سے دعویٰ صحیح نہ ہو تو اس پر قسم کا ترتب بھی نہ ہوگا جب مشتری عیب ثابت نہ کرنے کی وجہ سے خصم نہیں بنا تو بائع بھی اس کا خصم اور مد مقابل نہ ہوگا اور جب بائع خصم نہیں بنا تو اس پر قسم بھی لازم نہ ہوگی لہذا مشتری کے پاس عیب ثابت کرنا قسم کے ذریعے ممکن نہیں ہے۔

لاناہ دور... اور اس میں دور بھی لازم آتا ہے اس طریقے پر کہ دعویٰ مشتری موقوف ہے وجود عیب پر اور وجود عیب موقوف ہے حلف بائع پر اور حلف بائع موقوف ہے دعویٰ مشتری پر تو دعویٰ مشتری موقوف ہوا دعویٰ مشتری پر اور یہ توقف الہی علی نفسہ ہے جو کہ باطل ہے لہذا مذکورہ طریقے پر بائع سے قسم لینا باطل ہے

والا البیتہ فقد تقام... یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ جب تک بائع کا خصم ہونا ثابت نہ ہو جائے اس وقت تک اس پر قسم لازم نہیں ہے کیونکہ مشتری خود خصم نہیں ہے تو بائع بھی خصم نہ ہوگا اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ جب مشتری خود خصم اور مدعی نہیں ہے تو تم اس پر بیئہ پیش کرنا کیوں لازم کرتے ہو جب تک وہ مدعی نہیں ہے تو اس پر گواہ پیش کرنا بھی لازم نہ کرنا چاہئے

جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ بیئہ پیش کرنا مدعی بننے کیلئے نہیں ہے بلکہ خصم بننے کیلئے ہے یعنی بیئہ پیش کرنے کے بغیر نفس و دے سے آدمی مدعی بن سکتا ہے لیکن بیئہ کے بغیر آدمی خصم نہیں بن سکتا جب مشتری نے بیئہ پیش کئے تو مدعی خود خصم بن گیا اب اپنے مد مقابل کو بھی خصم بنا سکتا ہے لہذا مدعی بیئہ پیش کرنے سے پہلے مدعی بن سکتا ہے البتہ خصم نہیں بن سکتا۔ لیکن بائع کو قسم نہ دی جائے گی اس کو خصم بنانے کیلئے کیونکہ قسم دینا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ قسم دینے والا پہلے سے خصم ہو اور ابھی تک مشتری خصم نہیں بنا تو بائع کو قسم بھی نہیں دے سکتا اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ حلف واجب کرنے میں ضرر ہے بائع پر جب تک وہ خصم نہ ہو اس پر ضرر امد لازم نہ کیا جائے گا۔

ولو قال البائع بعد التقابض بعثك هذا المعيب مع اخر وقال المشتري بل هذا وحده فالقول له اى اذا ظهر فى المبيع بعد التقابض عيب فيرده المشتري ويطلب الثمن فيقول البائع هذا الثمن مقابل بهذا الشئ مع شئ اخر ويقول المشتري بل هو مقابل بهذا الشئ وحده فالقول له مع البمين لان الاختلاف وقع فى مقدار المقبوض فالقول للقباض كما فى الغصب وكذا اذا اتفقا فى قدر المبيع واختلفا فى المقبوض اى اتفقا فى ان المبيع شيان واختلفا فى المقبوض فقال المشتري قبضت احدهما فقط وقال البائع بل قبضتهما فالقول للمشتري على ما مر

ترجمہ اور اگر بائع نے کہا قبضہ کرنے کے بعد کہ میں نے تجھے فروخت کی ہے یہ عیب وار چیز دوسری کے ساتھ اور مشتری نے کہا کہ صرف یہ چیز تھی اکیلی تو قول مشتری کا ہوگا یعنی جب بیع میں قبضہ کرنے کے بعد عیب ظاہر ہوا اور مشتری اس کو واپس کرنا چاہتا ہے اور ثمن لینا چاہتا ہے تو بائع کہتا ہے کہ یہ ثمن مقابلہ میں ہے اس چیز کے دوسری چیز کے ساتھ اور مشتری کہتا ہے کہ نہیں بلکہ صرف ایک شئی کے مقابلہ میں ہے تو قول مشتری کا معتبر ہوگا قسم کے ساتھ کیونکہ یہ اختلاف واقع ہوا ہے مقدار مقبوض میں اور اس میں قول قابض کا معتبر ہوتا ہے جیسے کہ غصب میں اسی طرح اگر دونوں کا اتفاق ہو تو درمیان میں اور اختلاف ہو مقدار مقبوض میں یعنی اس پر اتفاق ہو کہ بیع دو چیزیں ہیں اور اختلاف مقدار مقبوض میں ہو مشتری کہتا ہے کہ میں نے ایک پر قبضہ کیا ہے اور

بائع کہتا ہے کہ نہیں بلکہ تم نے دونوں پر قبضہ کیا ہے تو قول مشتری کا معتبر ہوگا جیسے کہ گزر چکا ہے

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام خرید لیا اور اس پر قبضہ بھی کر لیا اور قبضہ کرنے کے بعد مشتری نے یہ دعویٰ کیا کہ بیع میں عیب موجود ہے اور غلام واپس کر کے پورا ثمن واپس کرنا چاہتا تو بائع نے کہا کہ میں نے تم کو صرف ایک غلام نہیں بلکہ دو غلام ایک ہزار روپے کے عوض فروخت کئے تھے اب تم نے ایک غلام واپس کیا ہے لہذا تم کو ہزار روپے نہیں بلکہ صرف پانچ سو روپے واپس ملیں گے اور مشتری نے کہا کہ نہیں تم نے مجھ کو صرف ایک غلام ہزار روپے کے عوض فروخت کیا تھا لہذا میں پورا ثمن یعنی ہزار روپے واپس لوں گا اور اتفاق سے گواہ کسی کے پاس بھی نہیں ہے تو اس صورت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ کیونکہ یہ اختلاف واقع ہوا ہے مقدار مقبوض میں اور جب اختلاف واقع ہو جائے مقدار مقبوض میں تو اس میں قابض کا قول معتبر ہوتا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ بائع مشتری پر زیادتی کا دعویٰ کر رہا ہے کہ تم کو میں نے دو غلام فروخت کئے تھے اور مشتری زیادتی سے انکار کر رہا ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے یحیٰن کے ساتھ اس صورت میں مشتری جو کہ قابض ہے منکر بھی ہے لہذا مشتری کا قول معتبر ہوگا۔ جیسے کہ کوئی شخص کسی کا غلام غصب کرے اور پھر واپسی کے وقت منصوب منہ یہ دعویٰ کرے کہ تم نے دو غلام غصب کئے تھے اور غاصب کہتا ہے کہ نہیں بلکہ میں نے ایک غلام غصب کیا تھا تو غاصب کا قول معتبر ہوتا ہے قسم کے ساتھ اس لئے کہ وہ قابض ہے اور زیادتی کا منکر ہے اور منکر کا قول معتبر ہوتا ہے قسم کے ساتھ

و کذلک اذا الاتفاقی قدر المبیع: اسی طرح جب اتفاق ہو بیع کی مقدار میں کہ بائع نے کہا کہ میں نے تم کو دو غلام فروخت کئے تھے اور تم نے دونوں پر قبضہ کیا تھا اور مشتری کہتا ہے کہ ٹھیک ہے دو غلام فروخت تو کئے تھے لیکن میں نے دونوں پر قبضہ نہیں کیا تھا بلکہ صرف ایک پر قبضہ کیا تھا تو اس صورت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ کیونکہ وہ قابض ہے اور زیادتی کا منکر ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے قسم کے ساتھ

ولو اشتري عبدین صفقة وقبض احدہما وجد به او بالآخر عیبا اخذہما او ردہما ولو قبضہما رد المعیب خاصۃ لان الصفقة انما تتم بالقبض فقبل القبض لا يجوز تفريق الصفقة وبعد القبض يجوز

ترجمہ: اگر کسی نے خرید لئے دو غلام ایک عقد میں اور ایک پر قبضہ کیا اور پھر اس میں یا دوسرے میں عیب پایا تو دونوں کو لے لیا دونوں کو واپس کر دے اور اگر دونوں پر قبضہ کر لیا تو پھر صرف عیب دار واپس کر سکتا ہے کیونکہ عقد تام ہوتا ہے قبضے سے تو قبضہ سے پہلے تفريق صفقة جائز نہیں اور قبضہ کے بعد جائز ہے



تشریح دو غلاموں کو ایک صفقہ کے ساتھ خرید لیا اور ایک میں عیب پایا گیا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دو غلام خرید لئے ایک ہی عقد کے تحت۔ مثلاً بائع نے یوں کہا کہ میں نے یہ دونوں غلام تم کو ایک ہزار روپے میں فروخت کئے اور مشتری نے ایک غلام پر قبضہ کر لیا اور ایک پر ابھی تک قبضہ نہیں کیا تھا کہ ایک غلام میں عیب ظاہر ہوا چاہے مقبوض میں ہو یا غیر مقبوض میں تو اس صورت میں مشتری کو یہ حق نہیں ہے کہ صرف عیب دار غلام کو واپس کرے اور سلم کو لے لے بلکہ یا تو دونوں کو واپس کرے گا یا دونوں کو لے گا۔ کیونکہ خیار عیب کی صورت میں منہج پر قبضہ کرنے کے بعد صفقہ تام ہوتا ہے لیکن قبضہ کرنے سے پہلے تام نہیں ہوتا اور اس مسئلے میں صفقہ اس وقت تمام ہوگا جبکہ دونوں غلاموں پر قبضہ کر لیا جائے پس مشتری کا عیب دار غلام کو واپس کرنا اور غیر عیب دار کو لینا یہ تفریق صفقہ قبل التمام ہے اور تفریق صفقہ قبل التمام ناجائز ہے۔ البتہ اگر مشتری نے دونوں غلاموں پر قبضہ کر لیا اور پھر کسی ایک غلام میں عیب پایا گیا تو اس صورت میں صرف عیب دار کو واپس کر کے اور دوسرے غلام کو اپنے پاس روک سکتا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اس صورت میں اگرچہ تفریق صفقہ ہے لیکن یہ تفریق بعد التمام ہے اور تفریق صفقہ بعد التمام ناجائز نہیں ہے بلکہ جائز ہے

و کبلی او زنی قبض ان وجد ببعضه عیبارد کله او اخذه لانه اذا کان من جنس واحد فهو کئسء واحد وقیل هذا اذا کان فی وعاء واحد حتی لو کان فی وعائین فهو بمنزلة عبدین فیرد الوعاء الذی فیہ المعیوب ولو استحق بعضه لم یرد باقیہ بخلاف الثوب لانه لا یضره التبعض والاسحقاق لا یمنع تمام الصفقة لان تمامها برضاء العاقدین وهذا بعد القبض اما لو استحق البعض قبل القبض فللمشتري حق الفسخ فی الباقي لتفریق الصفقة قبل التمام اما فی الثوب فالتبعض یضره فله الخيار فی الباقي

ترجمہ: جو چیز پ کر پائل کر سکتی ہے اس پر قبضہ کے بعد اس کا کوئی حصہ عیب دار پایا گیا تو پورا واپس کر دے یا پورا لے لے کیونکہ یہ ایک جنس ہے تو وہ ایک شئی کے مانند ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ اس وقت ہے جب کہ ایک برتن میں ہو اگر دو برتنوں میں ہو تو یہ بمنزلہ دو غلاموں کے ہے تو واپس کرے وہ برتن جس میں عیب ہے اور اگر اس کا بعض حصہ مستحق ہو گیا تو باقی کو واپس نہیں کر سکتا برخلاف کپڑے کے کیونکہ اس میں ٹکڑے کرنا اس کیلئے مضرت نہیں اور استحقاق تمام صفقہ کیلئے مانع ہوتا نہیں ہے کیونکہ صفقہ کا تمام ہونا مائعین کی رضامندی سے ہے اور یہ اس وقت ہے جبکہ قبضہ کے بعد (استحقاق) ہو اور اگر استحقاق قبضے سے پہلے ہو تو مشتری کو فسخ کرنے کا حق ہے باقی میں کیونکہ تفریق صفقہ قبل التمام لازم آگئی اب رہا کپڑے میں تو ٹکڑے کرنا اسکے لئے مضرت ہے تو اس کو

اختیار ہوگا باقی میں

## تشریح مکملی اور موزونی چیز میں عیب کا ظاہر ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ کیلی چیز جیسے گندم۔ جو۔ وغیرہ یا وزنی چیز جیسے لوہا وغیرہ اگر کسی نے خرید لی اور اس پر قبضہ کر لیا اس کے بعد اس کا کوئی حصہ عیب دار نظر آیا تو اس کو اختیار ہے چاہے تو پورا کا پورا لے لے یا پورا کا پورا واپس کر دے صرف عیب واپس کرنا اور غیر عیب کو روکنا جائز نہیں ہے بلکہ یا تو پوری بیع کو لے گا یا پوری کو واپس کرے گا وجہ اس کی یہ ہے کہ جب یہ ایک جنس ہے تو پوری بیع بمنزلہ شئی واحد ہے اور شئی واحد میں ایک حصہ اگر عیب دار ہو تو پوری چیز واپس کی جاتی ہے نہ کہ صرف عیب دار حصہ ہی وجہ ہے کہ ایک جنس ہونے کی وجہ سے اس پر ایک نام بولا جاتا ہے مثلاً ایک من یا ایک سیر وغیرہ اور اس کے اجزاء کی الگ الگ قیمت نہیں ہوتی مثلاً ایک دانہ گندم کی کوئی قیمت نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ مجموعہ شئی واحد ہے اور شئی واحد میں عیب کی وجہ سے پوری شئی واپس کرنا ہوتا ہے لہذا مکملی اور موزونی چیز عیب کی صورت میں پوری واپس کرنا ہوگا یہ اصل مسئلہ ہے لیکن بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہی مکملی چیز یا موزونی چیز اگر دو برتنوں میں ہو مثلاً دو بوری گندم ہو ایک بوری صحیح ہو اور ایک بوری میں کوئی عیب نکلا تو جس بوری یا برتن میں عیب نکلا ہے صرف اسی کو واپس کرے نہ کہ دوسری کو کیونکہ یہ دو الگ الگ برتن اب بمنزلہ دو غلاموں کے ہیں جس میں عیب ہو وہی واپس کر دے

ولو استحق بعضہ لم یرد باقیہ بخلاف الثوب: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے مکملی یا موزونی چیز خرید کر اس پر قبضہ کر لیا اور اس کے بعد اس کا کوئی حصہ مستحق ہو گیا یعنی کسی نے اس شئی موزون یا مکملی میں کچھ حصے کا دعویٰ استحقاق کیا اور مستحق کو وہ حصہ دے دیا گیا تو مشتری کو باقی بیع واپس کرنے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ جتنا حصہ اس کے پاس رہ گیا سورہ گیا اور جو حصہ استحقاق کا چلا گیا اسکے بقدر ثمن واپس لے گا یہ درحقیقت ایک سوال کا جواب ہے

سوال یہ ہے کہ مکملی اور موزونی چیز جب شئی واحد کے مانند ہے مثلاً ایک غلام یا ایک کپڑے کے مانند۔ تو ایک غلام جب فروخت کیا جائے یا کپڑا فروخت کیا جائے اور پھر اس غلام یا کپڑے میں کسی کا حق ثابت ہو جائے تو مشتری کو غلام یا کپڑا واپس کرنے کا حق حاصل ہے کیونکہ اس میں شرکت ثابت ہو گئی اور بیع میں شرکت عیب ہے اسی طرح مکملی اور موزونی اشیاء میں مستحق نکل آنے سے شرکت ثابت ہو گئی تو اس میں بھی عیب پیدا ہو گیا لہذا الباقیہ بیع واپس کرنا چاہئے

جواب... یہ ہے کہ مکملیات اور موزونات میں شرکت عیب نہیں ہے کیونکہ مکملی اور موزونی چیز کو ٹکڑے کرنا مشتری کیلئے معتبر نہیں

ہے مستحق کا حصہ نکل جانے کے بعد جو کچھ رہ گیا وہ مشتری لے لے اور باقیہ کی قیمت بائع سے واپس کر دے اس کے برخلاف ثوب واحد اور غلام واحد ہے کہ اس میں شرکت عیب ہے اور تعجیض سے وہ چیز خراب ہو جاتی ہے اور باقیہ بسا اوقات مقصود کیلئے کافی نہیں ہوتا تو مستحق نکل آنے کی صورت میں مشتری کو اختیار ہوگا باقیہ کو واپس کرنے میں

والاستحقاق لا يمنع تمام الصقۃ: یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مشتری کو باقیہ میج کو واپس کرنے کا اختیار نہ ہو بلکہ مگر ہے تفریق صفۃ قبل التمام کو کیونکہ اصل مالک یعنی مستحق توقع پر راضی نہیں ہے تو یہ تفریق صفۃ قبل التمام ہے جواب... صفۃ کا تمام ہونا موقوف ہے عاقدین یعنی بائع اور مشتری کی رضامندی پر اور عاقدین راضی ہو چکے ہیں اور مالک (جو کہ مستحق ہے) کی رضامندی پر موقوف نہیں ہے جب عاقدین راضی ہو چکے تو صفۃ بھی تام ہو چکا اور جب صفۃ تام ہے تو اس کے بعد تفریق صفۃ بعد التمام ہے اور تفریق صفۃ بعد التمام جائز ہے

واخذ العبد القمض... یعنی استحقاق ثابت ہونے کے باوجود باقیہ میج میں واپس کرنے کا حق نہ ہونا یہ اس وقت ہے کہ مکملی یا موزوں اشیاء پر مشتری قبضہ کر چکا ہو اگر مشتری نے ابھی تک مکملی یا موزوں اشیاء پر قبضہ نہیں کیا ہے اور قبضے سے پہلے اس کا کوئی سنی ثابت ہو جائے تو پھر مشتری کو باقیہ میج واپس کرنے کا حق ہوگا کیونکہ یہ تفریق صفۃ قبل التمام ہے اور تفریق صفۃ قبل التمام ناجائز ہے کیونکہ صفۃ تام ہونے کیلئے دو چیزیں ضروری ہیں (۱) ایک عاقدین کی رضامندی (۲) دوم مشتری کا میج پر قبضہ کرنا جب دونوں نہ ہوں یا دونوں میں سے ایک نہ ہو تو پھر صفۃ تام نہیں ہوگا اور جب صفۃ تام نہ ہو اور اس صورت میں مستحق نکل آئے تو یہ تفریق صفۃ قبل التمام ہے اور تفریق صفۃ قبل التمام ناجائز ہے اس لئے قبضہ کرنے سے پہلے مستحق نکل آنے کی صورت میں مشتری کو باقیہ میج واپس کرنے کا اختیار ہوگا

وإذا أودع العيب ور كوبة في حاجته رضاء ولور كب لردہ اوسقيه او علفه ولا بد له منه فلا ولو قطع بعد قبضه او قتل بسبب كان عند بائعه ره واخذ ثمنه الرد في صورة القطع اما في القتل فلا رد بل اخذ الثمن عند ابى حنيفة لان هذا بمنزلة الاستحقاق عنده واما عندهما فيرجع بالنقصان لان هذا بمنزلة العيب فيقوم بدون هذا العيب ثم بهذا العيب فيضمن البائع تفاوت ما بينهما كما لو اشترى جارية حاملاً فماتت في يده بالولادة فانه يرجع بفضل ما بين قيمتها حاملاً وغير حامل ولا يبح حنيفة ان سبب الهلاك كان في يد البائع فاذا هلك في يد المشتري يكون مضافا الى ذلك السبب بخلاف الحمل فان الحمل ليس سببا للهلاك

ترجمہ: اور عیب دار چیز کا علاج کرنا اور اس پر سوار ہونا اپنی حاجت کیلئے رضامندی ہے اور اگر سوار ہوا اس کو واپس کرنے کیلئے یا پانی پلانے کیلئے یا چارہ خریدنے کیلئے حالانکہ اس کے بغیر کوئی چارہ کار نہیں تو یہ رضامندی نہیں ہے اور غلام کا (ہاتھ) کاٹ دیا یا قتل کیا گیا اس سبب سے جو بائع کے پاس تھا تو غلام لوٹا دے اور ٹخن واپس لے لے۔ واپس کرنا ہاتھ کاٹنے کی صورت میں ہے اور رہا قتل کرنے میں تو اس میں واپس کرنا نہیں ہے بلکہ صرف ٹخن لینا ہے حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کیونکہ یہ بمنزلہ استحقات ہے امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک رجوع بالعقسان کرے گا کیونکہ یہ بمنزلہ عیب ہے۔ توقیت لگائی جائے گی بغیر اس عیب کے اور پھر اس عیب کے ساتھ تو بائع ضامن ہوگا دونوں کے درمیان تفاوت کا جیسے کہ کوئی خرید لے حاملہ باندی کو اور وہ مر جائے مشتری کے ہاتھ میں ولادت کی وجہ سے تو وہ رجوع کرتا ہے اس کے حاملہ اور غیر حاملہ ہونے کے درمیان زیادتی کا۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہلاکت کا سبب تحقق ہو چکا ہے۔ بائع کے ہاتھ میں جب ہلاک ہو جائے مشتری کے ہاتھ میں تو اس کی نسبت ہوگی اس سبب کی طرف۔ برخلاف حمل کے کیونکہ حمل سبب نہیں ہے ہلاکت کا

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے گھوڑا خریدا اور اس میں زخم پایا اور واپس کرنے کے بجائے اس کا علاج کیا یا گھوڑے پر سوار ہوا اپنی حاجت کیلئے تو یہ علاج کرنا یا اپنی حاجت کیلئے سوار ہونا مشتری کی طرف سے عیب پر رضامندی کی دلیل ہے لہذا اسکے بعد مشتری اس بیع کو عیب کی وجہ سے واپس نہیں کر سکتا اور اگر مشتری گھوڑے پر سوار ہوا واپس کرنے کے واسطے تو یہ رضامندی نہ سمجھی جائے گی بلکہ یہ واپسی کی دلیل ہے۔ اور اگر مشتری اس پر سوار ہوا پانی پلانے کے واسطے یا گھاس خریدنے کے واسطے اور مشتری کیلئے اس کے علاوہ کوئی چارہ کار نہ ہو یعنی یا تو گھوڑا برکش ہو سوار ہوئے بغیر نہ چلتا ہو یا مشتری کمزور ہو سوار ہوئے بغیر نہیں چل سکتا تو یہ بھی رضامندی کی دلیل نہیں ہے اور اگر سوار ہونے سے چارہ کار ہو تو پھر سوار ہونا رضامندی کی دلیل ہے لہذا اب عیب کی وجہ سے واپس نہیں کر سکتا

ولو قطع بعد قبضہ او قتل بسبب کان عند البائع ردہ واخذ ثمنہ: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ایسا غلام خریدا یا جس نے بائع کے پاس رہتے ہوئے چوری کی تھی یا بائع کے پاس رہتے ہوئے کسی کو ناحق قتل کیا تھا اور مشتری نے اس غلام پر قبضہ کر لیا اور مشتری کو نہ بیع کے وقت اس عیب کا علم تھا اور نہ قبضہ کے وقت۔ جب مشتری نے غلام پر قبضہ مکمل کر لیا تو قاضی نے غلام کا ہاتھ سابقہ چوری میں کاٹ دیا یا غلام کو سابقہ قتل کے بدلے قصاصاً قتل کر دیا تو اس صورت میں مشتری کو اختیار ہے کہ ہاتھ کاٹنے کی صورت میں غلام واپس کر دے اور اپنا پورا ٹخن بائع سے واپس لے لے یا غلام اپنے پاس روکے رکھے اور بائع سے آدھا ٹخن واپس لے لے۔ یہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے کہ مشتری نقصان عیب نہیں لے گا بلکہ یا غلام واپس کرے گا یا

اپنے پاس رکھے گا اور آدھا شے واپس لے گا۔ جبکہ حضرات صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں مشتری کو غلام واپس کرنے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ مشتری بائع سے نقصان عیب واپس لے گا کہ چور اور غیر چور کی قیمتوں میں جو تفاوت اور فرق ہے وہ واپس لے گا مثلاً چور غلام کی قیمت پندرہ سو روپے (۱۵۰۰) ہے اور صحیح سالم غلام کی قیمت دو ہزار (۲۰۰۰) روپے ہے تو مشتری بائع سے صرف پانچ سو روپے واپس لے گا غلام واپس نہیں کرے گا کیونکہ غلام میں ایسا عیب پیدا ہوا ہے جو اس میں پہلے موجود نہ تھا اور وہ مشتری کے پاس پیدا ہوا ہے لہذا اس جدید عیب کی وجہ سے اب وہ قائل واپسی نہیں ہے اس لئے واپسی، محذور ہے اور نقصان عیب واپس کرنا لازم ہے۔ اسی طرح قتل کی صورت میں بھی نقصان عیب واپس لے گا۔ اس طریقے پر کہ ایک مباح الدم اور واجب القتل غلام کی قیمت اور معصوم اور غیر واجب القتل غلام کی قیمت معلوم کی جائے گی پھر دونوں کے درمیان جو فرق ہے وہ نقصان عیب ہے لہذا صرف وہ واپس کرے گا مثلاً مباح الدم غلام کی قیمت پانچ سو (۵۰۰) روپے ہے اور معصوم الدم غلام کی قیمت دو ہزار (۲۰۰۰) روپے ہے تو درمیان میں پندرہ سو (۱۵۰۰) روپے کا فرق ہے لہذا مشتری کو پندرہ سو (۱۵۰۰) روپے واپس کئے جائیں گے حضرات صاحبین کے نزدیک۔

حضرات صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ بائع کے پاس ہاتھ کے کاٹے جانے کا یا قتل کئے جانے کا سبب موجود ہونا بمنزلہ عیب ہے کہ بائع کے پاس غلام میں عیب موجود تھا اور اب مشتری کیلئے اس عیب دار غلام کا واپس کرنا محذور ہو گیا اور جس صورت میں بیع عیب دار ہوا اور واپس کرنا محذور ہو جائے تو رجوع بقصان العیب کیا جاتا ہے تو یہاں بھی اس طرح ہوگا۔ جیسے کہ کسی مشتری نے ایک حاملہ باندی خرید لی اور خریدنے کے وقت اس کو حمل کا علم نہ تھا اور نہ قبضہ کرنے کے وقت علم تھا پھر ولادت کی وجہ سے وہ باندی مر گئی تو مشتری بائع پر رجوع بقصان العیب کرتا ہے نہ کہ پورے ثمن کا اسی طرح یہاں بھی ہے

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بائع کے پاس قطع ید یا قتل کے سبب کا پایا جانا بمنزلہ استحقاق ہے کہ بیع پر قبضہ کرنے کے بعد جب بیع کا کوئی مستحق ظاہر ہو جائے اور بیع کو لے جائے تو مشتری کو واپس کرنے کا حق ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہے گویا کہ غلام بائع کا نہیں تھا بلکہ وہ مستحق کا تھا تو مشتری پورے ثمن کا حقدار ہوگا نیز بائع کے ہاتھ میں قطع ید اور قتل کا سبب پایا گیا تو گویا ہاتھ کا کٹنا یا قصاصاً قتل کرنا واجب ہوا ہے بائع کے پاس اور وجوب مٹھنی الی الوجود ہوتا ہے تو گویا غلام کا ہاتھ کا کٹنا یا قتل کرنا بائع ہی کے ہاتھ میں موجود ہوا اور جب سبب وجود بائع کے ہاتھ میں پایا گیا اور مشتری کے ہاں اس پر سزا جاری کی گئی تو یہ ہلاکت منسوب ہوگی اس سبب سابق کی طرف لہذا یہ غلام مستحق ہوا اور شئی مستحق ہونے کی صورت میں مشتری کو ثمن واپس کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ برخلاف حمل جاریہ کے کہ حمل ہلاکت کا سبب نہیں ہے لہذا اس صورت میں رجوع بقصان العیب



کرے گا

ولوباع وبرئ من کل عیب صح وان لم یعدھا وعند الشافعی لا یصح بناء علی اصله ان البرائۃ عن الحقوق المجهولة لا یصح عنده وعندنا یصح اذا سقط المجهول لا یضر لانه لا یفرض الی المنازعة ثم هذه البرائۃ تشتمل العیب الموجود وایضاً العیب الحادث قبل القبض عن ابی یوسف وعند محمد لا یشتمل العیب الحادث

ترجمہ: اور اگر کسی نے کوئی چیز بیچی اور ہر قسم عیب سے بری ہونے کی شرط لگا دی تو یہ صحیح ہے اگرچہ اس نے عیوب کو گن گن کر نہ بتایا ہو اور امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے ان کے مذہب پر بناء کرتے ہوئے کہ حقوق مجہولہ سے بری کرنا صحیح نہیں ہے ان کے نزدیک اور ہمارے نزدیک صحیح ہے کیونکہ مجہول کو ساقط کرنے میں کوئی ضرر نہیں اسلئے کہ یہ مفہمی الی النزاع نہیں ہے پھر یہ برائت عیوب موجودہ کو بھی شامل ہے اور اس عیب کو بھی جو پیدا ہو جائے قبضے سے پہلے حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کے بعد پیدا ہونے والے عیب کو شامل نہیں۔

**تشریح:** ہر قسم عیب سے برائت کا اظہار کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی چیز فروخت کی اور بائع یعنی فروخت کرنے والے نے ہر قسم عیب سے بری ہونے کی شرط لگا دی یعنی یوں کہا کہ میں اس چیز کے ہر عیب سے بری ہوں اور مشتری نے اس شرط کو قبول کر لیا تو اب مشتری کو کسی بھی عیب کی وجہ سے واپس کرنے کا حق نہیں ہے خواہ ان عیوب کو نام بنام شمار نہ کر لیا ہو اور مشتری کو ان عیوب کا علم ہو یا نہ ہو

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک یہ برائت درست نہیں ہے یعنی ہر عیب سے بری ہونے کی شرط لگانے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے اور ایک روایت ان سے یہ بھی ہے کہ بیع تو صحیح ہے لیکن شرط باطل ہے اور اصل انکا مذہب یہ ہے کہ حقوق مجہولہ سے برائت صحیح نہیں ہے کیونکہ بری کرنے میں تملیک کا معنی پایا جاتا ہے اور برائت رد کرنے سے رد ہوتی ہے تو اس میں معنی تملیک ہے اور شی مجہول کی تملیک صحیح نہیں ہے اس وجہ سے مجہول عیوب سے برائت کی شرل لگانا بھی صحیح نہیں ہے

**ہماری دلیل:** یہ ہے کہ بری کرنا استقاطات کے قبیل سے ہے نہ کہ تملیکات کے قبیل سے کیونکہ لفظ ابراء سے تملیک عین درست نہیں ہے پس جب لفظ ابراء سے عین شمی کا مالک کرنا درست نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ ابراء تملیک نہیں ہے بلکہ اسقاط ہے اور جہالت استقاطات میں مفہمی الی النزاع نہیں ہوتی کیونکہ جہالت اس وقت مفہمی الی النزاع ہوتی ہے جبکہ کسی چیز کو حوالہ کرنا ہوتا ہے اور استقاطات میں حوالہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی تو جہالت مفہمی الی النزاع بھی نہیں ہے لہذا مفسد بیع بھی نہ ہوتی



اور یوں مجبور سے برائت کی شرط لگانا درست ہوا

پھر حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ عیب بھی اس میں داخل ہوگا جو بیع کے وقت موجود ہو اور وہ عیب بھی داخل ہوگا جو عقد بیع کے بعد اور قبضہ کرنے سے پہلے پیدا ہوا ہو

اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک اس میں وہ عیب تو داخل ہوگا جو عقد بیع کے وقت موجود ہو لیکن وہ داخل نہ ہوگا جو عقد بیع کے بعد اور قبضہ کرنے سے پہلے پیدا ہوا ہو..... واللہ اعلم

..... ۱۶ محرم الحرام ۱۳۲۷ھ

..... ۱۵ فروری ۲۰۰۶ء

..... نورانی مسجد نونکلے، منگورہ سوات

# باب البيع الفاسد

(یہ باب ہے بیع فاسد کے بیان میں)

بطل بیع مالیس بمان کالدم والمیتة والحر والبیع به وكذا بیع ام الولد والمدير  
والمكاتب وبيع مال غیر متقوم كالخمر والعنزیر بالثمن اعلم ان المال عین یجری فیہ  
التنافس والابتذال فیخرج التراب ونحوه والدم والمیتة التي ماتت حتف انفه اما التي خفت او  
جرحت فی غیر موضع الذبح كما هو عادة بعض الكفار وذباح المجوس فمال الا انها غیر  
متقومة كالخمر والعنزیر ویخرج منه الحر لانه لا یجری فیہ الابتذال بل هو مبتذل والمال الغير  
المتقوم مال امرنا باہانتہ لکنہ فی غیر دیننا مال متقوم فکل مالیس بمان فالبیع فیہ باطل سواء  
جعل مبیعا او ثمنا وکل ما هو مال غیر متقوم فان بیع بالثمن ای بالدرہم والدنانیر فالبیع باطل  
وان بالعرض او بیع العرض به فالبیع فی العرض فاسد فالباطل هو الذی لا یكون صحیحاً باصله  
ووصفه والفساد هو الصحیح باصله لا بوصفه عند ابی حنیفۃ وعند الشافعی لا فرق بین الباطل  
والفساد وتحقیق هذا فی اصول الفقہ

ترجمہ باطل ہے بیع اس چیز کی جو مال نہیں ہے جیسے خون۔ مردار۔ آزاد۔ اور ان چیزوں سے بیچنا اسی طرح ام ولد اور مکاتب کا  
بیچنا اور غیر قیمتی مال کو بیچنا جیسے شراب اور خنزیر کو ثمن کے بدلے۔ جان لو کہ مال وہ چیز ہے جس میں لوگوں کی رغبت پائی جاتی ہو اور  
لوگ اس کو خرچ کرتے ہوں تو اس سے مٹی خارج ہوگی اور اس جیسے اور بھی یعنی خون اور مردار جو اپنی طبعی موت مرا ہوا ہو اور وہ  
جانور جس کا گلہ گھونٹ دیا جائے یا جس کو زخمی کیا جائے زخم کی جگہ کے علاوہ دوسری جگہ میں جیسے کہ بعض کفار کی عادت ہے اور  
مجوس کے زخم شدہ مال تو ہے لیکن قیمتی نہیں ہے شراب اور خنزیر کی طرح۔ اور اس سے آزاد نکل گیا کیونکہ اس میں خرچ کرنا  
جاری نہیں ہوتا بلکہ وہ تو خرچ کرنے والا ہوتا ہے اور مال غیر متقوم وہ مال ہے کہ اس کی اہانت کا ہمیں حکم دیا گیا ہے لیکن وہ اور  
دینوں میں متقوم ہے لہذا جو چیز بالکل مال نہیں اس میں بیع باطل ہے چاہے اس کو صحیح بنایا جائے یا ثمن اور جو چیز مال ہو لیکن متقوم  
نہ ہو اگر اس کو ثمن کے بدلے بیچا جائے یعنی دراہم اور دنانیر کے بدلے تو بیع باطل ہے اور اگر ان کو سامان کے بدلے بیچا جائے یا  
سامان کو ان کے بدلے بیچا جائے تو بیع سامان میں فاسد ہے۔ پس بیع باطل وہ ہے جو کہ اصل اور وصف دونوں کے اعتبار سے صحیح

نہ ہو اور بیع فاسد وہ ہے جو کہ صحیح ہو اصل کے اعتبار سے نہ کہ وصف کے اعتبار سے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک باطل اور فاسد میں کوئی فرق نہیں ہے اور اس کی تحقیق اصول فقہ میں ہے

تمہید:- بیع صحیح کی دونوں قسموں یعنی لازم اور غیر لازم کے بیان سے فارغ ہو کر اس باب میں بیع غیر صحیح کے احکام بیان فرما رہے ہیں چنانچہ بیع غیر صحیح کی چار قسمیں ہیں (۱) بیع باطل (۲) بیع فاسد (۳) بیع مکروہ (۴) بیع موقوف

(۱) بیع باطل وہ ہے جو ذات اور وصف دونوں کے اعتبار سے مشروع نہ ہو جیسے معدوم یا مردار کی بیع (۲) اور بیع فاسد وہ ہے جو ذات کے اعتبار سے مشروع ہو لیکن وصف کے اعتبار سے مشروع نہ ہو جیسے غیر مقدور یا تسلیم چیز کی بیع کرنا۔ یا بیع میں متفقہ عقد کے خلاف شرط لگانا (۳) اور بیع مکروہ وہ ہے جو ذات اور وصف دونوں کے اعتبار سے مشروع ہو لیکن فعل منہی عنہ اس کے ساتھ متصل ہو گیا ہو جیسے آذان جمعہ کے وقت بیع کرنا (۴) بیع موقوف وہ بیع ہے جو ذات اور وصف دونوں کے اعتبار سے مشروع ہو لیکن اس کا نفاذ عاقدین کے علاوہ کسی تیسرے کی اجازت پر موقوف ہو جیسے غلام کی بیع مولیٰ کی اجازت کے بغیر۔ مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہے

بیع فاسد کا حکم: بیع اربعہ میں سے ہر ایک کا حکم... بیع باطل کا حکم یہ ہے کہ یہ بالکل مفید ملک نہیں ہے لہذا اگر کسی نے مردار کے عوض غلام خرید لیا اور غلام پر قبضہ کر کے اسکو آزاد کر دیا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور بیع فاسد کا حکم یہ ہے کہ بیع پر قبضہ کرنے کے بعد وہ مفید ملک ہے لہذا اگر کسی نے شراب کے عوض غلام خرید لیا اور اس پر قبضہ کر کے اسکو آزاد بھی کر دیا تو آزاد ہو جائے گا۔ اور بیع مکروہ کا حکم یہ ہے کہ وہ مفید ملک ہے کراہت کے ساتھ۔ اور بیع موقوف کا حکم یہ ہے کہ وہ مفید ملک ہے علی سبیل التوقف

بیع فاسد بیع باطل سے عام ہے: بیع فاسد چونکہ کثرت اسباب کی وجہ سے کثیر الوقوع ہے اس لئے عنوان میں فاسد کا لفظ ذکر فرمایا اگرچہ اس باب میں باطل۔ فاسد۔ مکروہ۔ موقوف۔ سب کے احکام مذکور ہیں۔ اس تمہید کے بعد اب مسائل کی تشریح فرماتے ہیں

تشریح: مصنفؒ نے تمام بیوع پر باطل کا حکم لگایا ہے حالانکہ ان میں سے بعض فاسد ہیں اور بعض باطل۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ جو چیز کسی بھی دین سادی میں مال نہ ہو اس کی بیع باطل ہے چاہے اس کو بیع بنایا جائے یا شمن جیسے۔ خون، مردار۔ اور آزاد آدمی۔ لہذا ان چیزوں میں بیع باطل ہے چاہے اس کو شمن بنایا جائے یا بیع۔ ام ولد، مدبر، اور مکاتب۔ کی بیع باطل ہے ام ولد میں تو اس لئے کہ ام ولد کیلئے آزادی کا استحقاق ہو چکا ہے فرمایا حضور ﷺ نے،، اعتقھا ولدھا،، اور مدبر کے حق میں فی الحال آزادی

کاسب ثابت ہو چکا ہے اور مکاتب میں اس لئے باطل ہے کہ مکاتب اپنی ذات پر تصرف کا مستحق ہو چکا ہے اور یہ تصرف مولیٰ کے حق میں لازم ہے کہ مولیٰ مکاتب کی اجازت کے بغیر عقد کتابت ختم نہیں کر سکتا اور مکاتب مولیٰ کی اجازت کے بغیر عقد کتابت ختم کر سکتا ہے لہذا ان تینوں صورتوں میں بیع باطل ہے مشتری کو قبضہ کرنے سے بھی ملکیت حاصل نہ ہوگی۔  
خمر اور خنزیر کو اگر بیع بنایا جائے تو بیع باطل ہے ورنہ فاسد ہے:

خمر اور خنزیر چونکہ فی نفسہ مال غیر متقوم ہے لہذا اس کی بیع میں تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر خنزیر کو بیع بنایا گیا اور اہم اور نانیر کے عوض میں تو پھر بیع باطل ہے کیونکہ بیع مقصود اور قابل احترام ہوا کرتی ہے ثمن تو صرف ایک وسیلہ ہوتا ہے اور شریعت نے خمر اور خنزیر کی اہانت کا حکم دیا ہے نہ کہ اعزاز کا اور اس صورت میں اعزاز لازم آتا ہے لہذا بیع باطل ہے اور اگر خمر اور خنزیر کو ثمن بنایا گیا اور عام اشیاء کو بیع بنایا گیا تو اس صورت میں سامان میں بیع فاسد ہے کیونکہ مقصود اور قابل احترام عرض ہے نہ خمر اور خنزیر لہذا اس صورت میں بیع فاسد ہوگی اور اگر خمر اور خنزیر کو خرید گیا عرض اور سامان کے عوض میں تب بھی سامان میں بیع فاسد ہے کیونکہ یہاں تصحیح عقد ممکن ہے کہ عرض اور سامان کو بیع بنایا جائے اور خمر اور خنزیر کو ثمن بنایا جائے تو بیع بطلان سے بچ جائے گی۔ اس تفصیل کے بعد اب عبارت کو حل کرنا آسان ہے

وبیع قن ضم الی حر و ذکبۃ ضمت الی میت وان سمی ثمن کل و صبح فی قن ضم الی مدبر اور قن غیرہ بحصتہ لان المدبر محل للبیع عند البعض فبطلا نہ لایسری الی الغیر کملک ضم الی وقف فی الصحیح وفسد بیع العرض بالخمر وعکسہ ای البیع فاسد فی العرض حتی یجب قبض عند القبض ویملک ہو بالقبض لکن البیع من الخمر باطل حتی لایملک عین الخمر

ترجمہ۔ اور صحیح نہیں ہے غلام کی بیع جو ملایا گیا ہو آزاد آدمی کے ساتھ اور ذبح شدہ بکری کی بیع جو ملائی گئی ہو مردار کے ساتھ اور چہ بیان کر لے ہر ایک کا ثمن۔ اور صحیح ہے غلام میں جو ملایا گیا ہو مدبر کے ساتھ یا غیر کے غلام کے ساتھ اس کے حصے کے بقدر کیونکہ مدبر محل بیع ہے بعض کے نزدیک تو اس کا بطلان غیر کی طرف سرایت نہیں کرتا۔ جیسے کہ اپنی ملکیت جو ملائی گئی ہو وقف کے ساتھ بنا بر قول صحیح اور فاسد ہے سامان کی بیع شراب کے عوض اور اس کا عکس یعنی بیع فاسد ہے سامان میں یہاں تک کہ اس کی قیمت لازم ہوگی قبضے کے وقت اور مشتری قبضے سے مالک ہو جائے گا لیکن بیع شراب میں باطل ہے کہ مشتری عین شراب کا مالک نہیں ہو سکتا

تشریح مال اور غیر مال کو بیع میں جمع کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید کے پاس ایک قن یعنی خالص غلام ہے اور ایک

ازاد آدمی ہے زید نے غلام اور آزاد دونوں کو خالد کے ہاتھ ہزار (۱۰۰۰) روپے میں فروخت کیا

اسی طرح زید کے پاس ایک ذبح شدہ بکری ہے اور ایک مردار بکری ہے زید نے دونوں کو خالد کے ہاتھ ہزار (۱۰۰۰) روپے میں فروخت کیا ایک ہی صفقہ اور ایک ہی عقد کے ساتھ تو ان دونوں صورتوں میں یعنی ازاد اور غلام - ذبح شدہ بکری اور مردار بکری دونوں میں بیع باطل ہے وجہ بطلان یہ ہے کہ، قبول مالیں بمبیع جعل شرط القبول المبیع، کے قبیل سے ہے یعنی جو چیز بیع نہیں ہے جیسے ازاد اور مردار اس میں قبول کو شرط قرار دیا ہے غلام اور ذبح شدہ بکری میں قبول کیلئے اور اس سے عقد باطل ہو جاتا ہے اگرچہ ہر ایک کا شمن بھی الگ الگ ذکر کیا ہے کہ پانچ سو روپے غلام کے ہیں اور پانچ سو ازاد کے تب بھی عقد درست نہ ہوگا اس لئے کہ آزاد اور مردار بالکل مال نہیں ہے جب مال نہیں تو بیع بھی نہیں بن سکتی اور جب بیع نہیں ہے تو بیع باطل ہے۔

اور اگر ایک غلام اور ایک مدبر کو جمع کیا یا ایک اپنے غلام اور ایک غیر کے غلام کو جمع کیا اور دونوں کو ایک صفقہ کے ساتھ فروخت کیا تو اپنے غلام میں بیع درست ہے اس کے حصہ شمن کے بقدر اور مدبر اور غیر کے غلام میں باطل ہے کیونکہ مدبر فی نفسہ محل بیع ہے بعض حضرات کے نزدیک جیسے امام شافعی کے نزدیک مدبر کی بیع جائز ہے اسی طرح دوسرے کا غلام بھی فی نفسہ محل بیع ہے تو قبول مالیں بمبیع جعل شرط القبول المبیع کے قبیل سے نہیں ہے لہذا اپنے حصے میں بیع نافذ ہوگی جیسے کہ ایک شخص نے اپنی زمین اور وقف کی زمین کو ملا کر بیچ دیا تو اپنی زمین میں بیع درست ہے اور وقف کی زمین میں درست نہیں کیونکہ وقف کی زمین فی نفسہ مال ہے محل ملک ہے تو جو اس کے ساتھ حاصل ہو اس میں بیع باطل نہ ہوگی کیونکہ قبول مالیں بمبیع جعل شرط القبول المبیع کے قبیل سے نہیں ہے

وفسد بیع العرض بالخنم... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے شراب کے بدلے سامان خریدا یا اس کا عکس کیا کہ سامان کے عوض میں شراب خرید لی تو دونوں صورتوں میں سامان کے عند بیع قاسد ہے اگر مشتری نے سامان پر قبضہ کر لیا تو اب وہ شراب کو حوالہ نہیں کرے گا بلکہ اس کی قیمت حوالہ کرے گا اور مشتری سامان پر قبضہ کرنے سے سامان کا مالک ہو جائے گا لیکن شراب میں بیع باطل ہے یعنی شراب کا خریدار شراب کا مالک نہ ہوگا اگرچہ اس پر قبضہ بھی کر لے لہذا اس کو شراب کے بجائے اس کی قیمت دی جائے گی نہ کہ عین شراب کیونکہ مسلمان نہ شراب کا مالک بن سکتا ہے اور نہ تملیک کر سکتا ہے

ولم یجز بیع سمک لم یصد او صید والقی فی حظیرة لایؤخذ منها بلا حيلة وصح ان اخذ منها بلا حيلة الا اذا دخل بنفسه ولم یسد مدخله حتی لو دخل بنفسه وسد مدخله یجوز بیعه لان سد المدخل فعل اختیاری موجب للملك واعلم انه نظم كثيرا من المسائل فی سلك واحد وقال لم یجز لكن لم یبین ان البیع باطل او فاسد وانا ابین ان شاء الله تعالی ففی السمک الذی

لم یصد ینبغی ان یکون البیع باطلا فیہ اذا کان بالدرہام والدنانیر ویکون فاسدا اذا کان بالعرض  
 لانہ مال غیر متقوم لان التقوم بالاحراز والاحراز فیہ واما السمک الذی صید والقی فی حظیرہ  
 لایؤخذ منها بلا حیلۃ ینبغی ان یکون البیع فیہ فاسدا لانہ معلوک لکن فی تسلیمہ عسر ولایع  
 طیر فی الهواء ینبغی ان یکون باطلا کبیع المید قبل ان یصطاد وبيع الحمل والنتاج ینبغی ان  
 یکون باطلا لان النتاج معدوم فلا یکون مالا والحمل مشکوک الوجود فلا یکون مالا واللبن فی  
 البضع ذکرہا فیہ علتین احدهما انہ لایعلم وجودہ انہ لبن اودم اوریح فعلى هذا یبطل البیع لانہ  
 مشکوک الوجود فلا یکون مالا واتانیۃ ان اللبن یوجد شیئا شیئا فملک البائع یختلط بملک  
 المشتري

ترجمہ۔ اور جائز نہیں ہے مچھلی کی بیع شکار سے پہلے یا شکار کی گئی ہو اور ڈالی گئی ہو گھرے میں کہ جس کو نہیں پکڑا جاتا بغیر حیلے کے  
 ہاں اگر داخل ہو گئی خود بخود اور اسکے داخل ہونے کی جگہ بند کی گئی ہو تو اس کی بیع جائز ہے کیونکہ جائے دخول بند کرنا فعل اختیاری  
 ہے ملک کو ثابت کرنے والا ہے جان لو کہ مصع نے بہت سارے مسائل ایک لڑی میں پروئے ہے اور فرمایا کہ یہ سب ناجائز  
 ہیں لیکن یہ بیان نہیں کیا کہ اس میں بیع باطل ہے یا فاسد اور میں ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کروں گا تو اس مچھلی میں جو شکار نہ کی گئی ہو  
 مناسب یہ ہے کہ بیع باطل ہو جبکہ دراہم و دنانیر کے مقابلہ میں ہو اور فاسد ہونا چاہئے جبکہ سامان کے عوض میں ہو کیونکہ یہ مال غیر  
 متقوم ہے اس لئے کہ تقوم آتا ہے محفوظ کرنے سے اور یہ مچھلی محفوظ نہیں ہے اور وہ مچھلی جو شکار کی گئی ہو اور گھرے میں ڈالی گئی ہو  
 جس سے بغیر حیلہ کے نہیں نکالی جاسکتی مناسب یہ ہے کہ بیع فاسد ہو کیونکہ یہ مال ملوک ہے لیکن اس کے سپرد کرنے میں دشواری  
 ہے اور نہ پرندوں کی بیع ہوا میں مناسب یہ ہے کہ بیع باطل ہو مچھلی کو شکار کرنے سے پہلے کی طرح اور نہ حمل کے حمل کے حمل کی  
 بیع مناسب یہ ہے کہ یہ بیع باطل ہو کیونکہ نتاج معدوم ہے تو وہ مال نہیں ہے اور حمل کا وجود مشکوک ہے تو وہ بھی مال نہیں ہے اور نہ  
 دودھ کی تھنوں میں علماء نے اس میں دو علتیں ذکر کی ہے ایک یہ کہ یہ معلوم نہیں کہ یہ دودھ ہے یا خون یا ہوائیاء بریں بیع باطل ہونا  
 چاہئے کیونکہ اس کا وجود مشکوک ہے تو یہ مال نہیں ہے دوسری یہ کہ دودھ پیدا ہوتا ہے وقفے وقفے سے تو بائع کی ملکیت مل جاتی ہے  
 مشتری کی ملکیت کے ساتھ

تشریح بیع باطل اور بیع فاسد کی مختلف صورتیں:

حظیرہ وہ جگہ ہے جو جانوروں کیلئے گھیر لیا گیا ہو مراد اس سے پانی کا گھڑا ہے ان مسائل کے سمجھنے کیلئے یہ اصول ذہن میں رکھیے



کہ بیع کے جواز کے لئے یہ شرط ہے کہ بیع بائع کی ملک ہو اور مقدوراً تسلیم بھی ہو پس اگر بیع بائع کی ملک نہ ہو یا ملک تو ہو لیکن مقدوراً تسلیم نہ ہو تو بیع جائز نہ ہوگی

اب صورت مسئلہ یہ ہے کہ شکار کرنے سے پہلے دریا یا نہر وغیرہ میں مچھلیوں کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ جب تک مچھلی دریا میں ہے تو وہ کسی کی ملک نہیں لہذا غیر ملک کی بیع جائز نہیں ہے اور اگر مچھلی تالاب میں ہو تو وہ تالاب اور حظیرہ یا چھوٹا ہوگا یا بڑا اگر تالاب چھوٹا ہو اور اس میں مچھلی ڈالی گئی ہو اور بغیر حیلے کے اس سے صرف ہاتھ ڈال کر نکالی جاسکتی ہو تو اس کی بیع جائز ہے کیونکہ یہ ملک ہے اور اگر تالاب بڑا ہو اور اس میں مچھلی ڈالی گئی لیکن بغیر حیلہ کے اس سے نہیں نکالی جاسکتی تو تب بھی بیع ناجائز ہوگی کیونکہ اگرچہ ملک ہے لیکن مقدوراً تسلیم نہیں اور تالاب چھوٹا ہو اس میں مچھلی خود بخود داخل ہوگئی ہو اور آنے جانے کا راستہ بند نہ کیا گیا ہو تو پھر بھی اس کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ بائع کی طرف اس میں کوئی فعل اور عمل نہیں پایا گیا ہے لہذا ملک نہیں ہے اور آنے جانے کا راستہ بند نہ کیا گیا ہو تو پھر اس کی بیع جائز ہے اس لئے کہ راستہ بند کرنا فعل اختیاری ہے اور مقدوراً تسلیم بھی ہے لہذا اس کی بیع جائز ہے

واعلم انہ لفظ کثیر من المسائل... بشارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے کافی مسائل جمع کئے ہیں اور سب پر یہ حکم لگایا ہے کہ لم یجوز لیکن یہ تفصیل بیان نہیں کی کہ یہ بیع فاسد ہے یا باطل... میں ان شاء اللہ تعالیٰ اس کی تفصیل بیان کروں گا کہ کس صورت میں بیع فاسد ہے اور کس صورت میں باطل۔

پہلے فرماتے ہیں کہ جو مچھلیاں شکار نہ کی گئی ہوں اور وہ درہم و دنانیر کے عوض فروخت کی جائے تو بیع باطل ہے کیونکہ اس صورت میں مچھلیاں مال نہیں ہیں اور اگر اس کو سامان کے عوض فروخت کی جائے تو بیع فاسد ہے کیونکہ تصحیح عقد ممکن ہے اس طریقے پر کہ سامان کو بیع نہایا جائے اور مچھلی کو شمن لیکن شمن مقدوراً تسلیم نہیں اور مقنوم نہیں کیونکہ مقنوم آتا ہے احراز سے محفوظ کرنے سے اور گئی تک وہ مچھلیاں محفوظ نہیں ہوئیں تو اس میں بیع فاسد ہے

ولایع طیر فی الهواء... اور پرندوں کی بیع ہوا میں جائز نہیں پرندوں کی بیع ہوا میں اس کیل تین صورتیں ہیں (۱) شکار کرنے اور پکڑنے سے پہلے ہوا میں فروخت کرنا یہ بیع باطل ہے کیونکہ اس صورت میں پرندے ملک نہیں ہیں (۲) پکڑ لیا ہو پھر چھوڑ دیا ہو اس کی بیع فاسد ہے اسلئے کہ پکڑنے سے ملک تو ہو گیا لیکن مقدوراً تسلیم نہیں ہے جس سے بیع فاسد ہوتا ہے

(۳) پرندہ مادی ہو چکا ہو آتا جاتا ہو جیسے کبوتر اس کا بغیر حیلہ کے پکڑنا ممکن ہو تو اس کی بیع جائز ہے ورنہ فاسد ہے

وبیع الحمل والخراج... حمل اور حمل کے حمل کی بیع ناجائز ہے حمل کی بیع مثلاً مشتری یوں کہے کہ اس اونٹنی کے پیٹ سے جو بچہ پیدا ہوگا وہ مجھے فروخت کر دے اور بائع یہ قبول کر دے اور حمل الحمل کی بیع جیسے مشتری یوں کہہ دے اس اونٹنی کے پیٹ میں جو بچہ ہے اور اس بچے کا جو حمل ہوگا وہ مجھے فروخت کر دو تو یہ ناجائز ہے اور دونوں صورتوں میں بیع باطل ہے کیونکہ حمل الحمل معدوم ہونے کی وجہ سے مال نہیں ہے اور حمل مشکوک الوجود ہونے کی وجہ سے مال نہیں ہے اور جب مال نہ ہو تو بیع باطل ہوتی ہے واللہین فی الضرع... اور دودھ کا تھنوں میں فروخت کرنا ناجائز نہیں ہے اس کے عدم جواز کی دو علتیں ذکر کی گئی ہیں (۱) یہ کہ یہ معلوم نہیں کہ تھنوں میں حقیقہ دودھ ہے یا ہوا بھری ہوئی ہے تو بیع مشکوک الوجود ہے بنا بریں بیع باطل ہونا چاہئے کیونکہ تھنوں میں مال نہیں ہے

(۲) یہ کہ دودھ تھنوں میں بیک وقت مجتمع نہیں ہوتا بلکہ وقفہ وقفہ سے قطرہ قطرہ آ رہا ہے تو جو دودھ تھنوں میں بیع کے وقت موجود ہے وہ بیع ہے اور جو دودھ بیع کے بعد پیدا ہوا ہے وہ غیر بیع ہے اور بائع کی ملکیت ہے اب یہاں بائع کی ملکیت مشتری کی ملکیت کے ساتھ ایسے مل گئی ہے کہ جدا کرنا ممکن نہیں جب جدا کرنا ممکن نہیں ہے تو بیع فاسد ہوگی لہذا اس صورت میں بیع فاسد ہے

والصوف علی ظہر الغنم لانه یقع التنازع فی موضع القطع وکل بیع یفرض الی المنازعة فهو فاسد وجذع فی سقف وذراع من ثوب ذکر موضع قطعه اولاً فان البیع فیہما فاسد والمراد ثوب یضربہ القطع ویعود صحیحاً ان قلع او قطع الزراع قبل فسخ المشتري لان المفسد قد زال وضربة القانس وهي ما یحصل من الصيد بضرب الشبكة مرة وهذا البیع ینبغی ان یکون باطلا لما ذکر فی الطیر فی الهواء

ترجمہ۔ اور ناجائز ہے اون کی بیع بھیڑ کی پشت پر کیونکہ محل قطع میں جھگڑا واقع ہوگا اور جو بیع مفقوض الی النزاع ہوتی ہے وہ فاسد ہوتی ہے اور شہیر کی بیع چھت میں اور ایک گز کی بیع کپڑے میں کاٹنے کی جگہ کا ذکر کیا ہوا یا نہ کیا ہو کیونکہ بیع دونوں صورتوں میں فاسد ہے اور مراد کپڑے سے وہ کپڑا ہے جس میں کاٹنے سے نقصان ہوتا ہو اور بیع صحیح ہو جائے گی اگر شہیر کو اکھاڑ دیا یا کپڑے کاٹ دیا مشتری کے فسخ کرنے سے پہلے کیونکہ فاسد کرنے والی چیز زائل ہو گئی اور شکاری کا ایک بار جال پھینکنا اور وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ جال مارنے سے جو شکار حاصل ہو جائے اور یہ بیع بھی باطل ہونی چاہئے جیسے کہ ذکر ہوا ہے پرندوں کی بیع ہوا میں

تشریح: اون کی بیع بھیڑ کی پشت پر: صورت مسئلہ یہ ہے کہ بھیڑ کی پشت پر اون فروخت کرنا ناجائز نہیں ہے اسلئے کہ یہ

مضی الی النزاع ہے اس طریقے پر کہ مشتری جب اون کاٹے گا تو وہ بالکل ہی کھال کے ساتھ مل کر کاٹے گا اور بائع چاہے گا کہ  
نہوڑا اور پراپر کاٹ لے تو جھگڑا ہوگا موضع قطع میں اور جو بیع مفضی الی النزاع ہوتی ہے وہ فاسد ہوتی ہے نیز اس میں بائع کی  
ملکیت مشتری کی ملکیت کے ساتھ مل گئی ہے اس لئے کہ اون نیچے سے اوپر کی طرف بڑھتی ہے تو جو اون بیع کے وقت موجود تھی وہ  
مشتری کی ملکیت تھی اور جو اس کے بعد پیدا ہوئی ہے وہ بائع کی ملکیت ہے تو مشتری کی ملکیت بائع کی ملکیت کے ساتھ ایسی مل گئی  
ہے کہ جس کو جدا کرنا ممکن نہیں ہے لہذا اس صورت میں بیع فاسد ہے

وجزاع فی السقف.... صورت مسئلہ یہ ہے کہ چھت میں لگی ہوئی شہتیر کی بیع جائز نہیں ہے اسی طرح ایسے کپڑے سے ایک  
گڑی بیع جائز نہیں ہے جس میں کاٹنے سے ضرر آتا ہو اگرچہ بائع اور مشتری نے کاٹنے کی جگہ متعین کی ہو ان دونوں صورتوں  
میں بائع فاسد ہے کیونکہ بیع کی تسلیم پر بائع قادر نہیں ہے مگر ضرر زائد کے ساتھ جس کا وہ مستحق نہیں ہے اور یہ ضرر مول لینا مقضی  
مفسد کے خلاف ہے اس لئے یہ بیع فاسد ہے اور کپڑے سے وہ کپڑا مراد ہے جس میں کاٹنے سے نقصان پیدا ہوتا ہو پس اگر بائع  
نے چھت سے شہتیر نکال کر مشتری کے حوالہ کیا یا بائع نے کپڑے سے ایک گڑ کاٹ کر مشتری کو حوالہ کیا اور ابھی تک مشتری نے بیع  
میں نہیں کیا تھا تو یہ بیع درست ہو جائے گی کیونکہ مفسد کے آنے سے پہلے فساد زائل ہو گیا

وضربۃ القانص.. شکاری کا ایک بار جال پھینکنا کہ اس مرتبہ جال میں جو بھی شکار پھنس گیا میں وہ نے آپ کو فروخت کر دیا اس  
روپے میں یہ ناجائز ہے کیونکہ اس میں غرر ہے اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ کوئی چیز بھی نہ پھنس جائے بلکہ یوں خالی واپس ہو جائے تو  
بائع باطل ہونا چاہئے جیسے کہ پرندوں کی بیع ہوا میں پکڑنے سے پہلے باطل ہے اسی طرح یہ بھی غیر ملوک چیز کی بیع ہے لہذا باطل ہے

بالمزابنة وهو بیع النخيل بتمر مجذوذ مثل کبیلہ خرصا مثل کبیلہ حال من الثمر  
علی النخيل وخرصا تمیز عن المثل ان یکون الثمر علی النخيل مثلا بطریق الخرص لکیل  
التمر المجذوذ فهذا البیع من البیوع الفاسدة بشبهة الربوا والملاسة والقاء الحجر والمناذرة  
وهی ان یتساوما مملعة لزم البیع ان یمسها المشتري او وضع علیها حصاة او نبذها البائع الیه  
فهذه البیوع فاسدة لان انعقاد البیع متعلق باحد هذه الافعال فیکون كالقمار

ترجمہ۔ اور جائز نہیں ہے بیع مزبانہ اور مزبانہ کھجور کے درخت پر پھلوں کا بیچنا ٹوٹے ہوئے چھوڑوں کے عوض اندازے سے ان  
کے کیل کے مثل۔ مثل کبیلہ حال ہے الثمر علی النخيل سے اور خرصا تمیز ہے مثل سے یعنی پھل درختوں پر ہے اس حال میں کہ وہ مثل  
کیل ہو بالکل کے طریقے پر کئے ہوئے کھجوروں کے کیل کے ساتھ تو یہ بیع بیوع فاسدہ میں سے ہے شہدہ الربوا کی وجہ سے

اور ناجائز ہے چھونے کے ساتھ اور بھتر پھینکنے کے ساتھ اور بیچ پھینکنے کے ساتھ بیع ملامہ یہ ہے کہ دو آدمی سامان کا بھاؤ کریں تو بیع لازم ہو جائے گی اگر مشتری نے اس کو چھو لیا یا اس پر کنکری رکھ دی یا بائع نے مشتری کو پھینک دیا تو یہ بیع فاسد ہیں کیونکہ بیع کا معتقد ہونا متعلق ہے ان افعال میں سے کسی ایک کے ساتھ تو یہ جوا کے مانند ہے

**تشریح: بیع مزاہنہ کی تعریف:** بیع مزاہنہ ناجائز اور فاسد ہے بیع مزاہنہ اس کو کہتے ہیں کہ درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کا اندازہ لگا کر اس کے بقدر کٹی ہوئی کھجور دینا مثلاً یہ اندازہ لگایا کہ درخت پر لگی ہوئی کھجور دس من ہے پھر اس کے عوض صاحب شجر کو دس من کٹی ہوئی کھجور حوالہ کرنا اور وہی درخت پر لگی ہوئی کھجور لینا یہ بیع ناجائز ہے کیونکہ یہ بیع زمانہ جاہلیت کی بیع ہیں اور حدیث شریف میں ہے، ”نہی رسول اللہ ﷺ عن المزاہنہ والحاقلة“، دوسری دلیل یہ ہے کہ بیع مزاہنہ و محاقلة میں اتحاد جنس بھی ہے اور اتحاد قدر بھی اتحاد جنس اور اتحاد قدر کے ساتھ انکل اور اندازے سے فردخت کرنا ناجائز نہیں ہے کیونکہ اس میں شہۃ الربوایہ اور شہۃ الربوایہ اسی طرح حرام ہے جیسے کہ حقیقت ربوایہ حرام ہے

**بیع محاقلة کی تعریف:** بیع محاقلة اس کو کہتے ہیں کہ زمین کی خوشوں میں لگی ہوئی گندم بیچنا صاف گندم کے عوض مثلاً صاف گندم دس من ہے یہ دیکر اور بالیوں میں جو گندم ہے وہ لے لینا اس اندازے سے کہ یہ بھی دس من ہوگی یہ صورت بھی ناجائز ہے قولہ مثل کیلہ: شارح عبارت کا اعراب بتا رہے ہیں مثل کیلہ منصوب ہے بنا بر حالیت اور یہ اتمر علی الخیل سے حال ہے ای طرح خرصا منصوب ہے بنا بر تمیز یہ مثل کیلہ سے تیز ہے

**بیع ملامہ اور منابذہ کی تعریف:** اسی طرح بیع ملامہ۔ بیع بالقاء الحجر۔ اور بیع منابذہ بھی ناجائز ہے یہ تینوں زمانہ جاہلیت کی بیع تھیں۔ بیع ملامہ اس کو کہتے ہیں کہ بائع اور مشتری کسی چیز کے بارے میں بھاؤ کر رہے ہوتے ہیں اور مشتری یوں کہے کہ میں نے جس چیز پر ہاتھ رکھ دیا تو وہ مجھ کو فروخت کر یا بائع اور مشتری ایک دوسرے سے کہہ دیتے ہیں کہ جب میں نے تمہارے کپڑوں کو ہاتھ لگایا تو بیع تام ہوگی اگرچہ دوسرا اس پر راضی نہ ہوتا۔ اور بیع بالقاء الحجر کی صورت یہ ہوتی کہ مشتری جس چیز پر بھتر رکھ دیتا تو بیع لازم ہو جاتی اگرچہ بائع اس پر راضی نہ ہوتا۔ اور بیع منابذہ کی صورت یہ ہوتی کہ بائع اور مشتری کسی چیز کے بارے میں بھاؤ کر رہے ہوتے جب بائع مشتری کی طرف بیچ پھینک دیتا تو بیع لازم ہو جاتی اگرچہ مشتری اس پر راضی نہ ہوتا تو یہ بیع زمانہ جاہلیت کی بیع تھیں خصوصاً ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، ”نہی رسول اللہ ﷺ عن المنابذہ والملامہ“،

دوسری دلیل یہ ہے کہ ان بیع میں قمار کا معنی پایا جاتا ہے قمار کہتے ہیں تملیک الملک علی الخطر، کو یعنی اپنی ملکیت کو خطرے میں ڈالنا کہ یا تو فائدہ کھینچ لے گا یا خود ہی ہلاک ہو جائے گا چنانچہ ان بیع میں بیع ملامہ کے اندر بائع یوں کہتا ہے کہ تم نے جس چیز

ہر ہاتھ لگایا میں نے وہ تم کو فروخت کی ہے اب معلوم نہیں کہ مشتری کس چیز کو ہاتھ لگائے گا اسی طرح بیع منابذہ میں بھی کہ بائع کیا چیز بیچے گا اور القاء الحجر میں معلوم نہیں کہ بھتر کس چیز کو لگے گا بیع تملیکات کے قبیل سے ہے اور تملیکات کو کسی امر متروک پر معلق کرنا قرار کے معنی میں ہے اور قرار ناجائز ہے اس لئے یہ بیع ناجائز ہیں

ولایع نوب من ثوبین الا بشرط ان یاخذ ایہما شاء ولا المراعی ولا اجارتھا بیع المراعی ای الکلاء باطل لانہ غیر محرز واما اجارتھا فلانھا اجارۃ علی استهلاك عین ولا النحل الامع الکوارۃ بالضم والتشدید معسل النحل اذا سوی من طین هذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف ینسفی ان یکون البیع باطلا عندہما لعدم المال المتقوم وعند محمد والشافعی یمحوز اذا کان محرزاً

ترجمہ۔ اور جائز نہیں ہے بیچنا ایک کپڑے کا دو کپڑوں میں سے مگر اس شرط پر کہ مشتری جس کو چاہے لے لے اور نہ چراگاہ کو بیچنا اور نہ اس کو اجارے پر دینا چراگاہ یعنی گھاس کی بیج باطل ہے کیونکہ یہ غیر محفوظ ہے اور رہا اجارہ تو یہ اجارہ ہے عین شئی کے ہاک ہونے پر اور شہد کی مکھوں کی مگر چھتے کے ساتھ۔ الکوارہ کاف کے ضم کے ساتھ اور واؤ کی تشدید کے ساتھ شہد کی مکھوں کے شہد بنانے کا گھر جوٹی سے بنایا جاتا ہے یہ حضرت امام صاحب کا اور ابو یوسف کا مذہب ہے ان دونوں کے نزدیک یہ بیج باطل ہوئی پائے کیونکہ اس میں مال متقوم نہیں ہے امام محمد اور امام شافعی کے نزدیک اس کی بیج جائز ہے جبکہ محفوظ ہو

تشریح چراگاہ کی بیج اور اجارہ: مراعی سے مراد یہاں پر گھاس ہے نہ کہ زمین کیونکہ چراگاہ کی زمین فروخت کرنا اور کرنا یہ بااجارہ پر دینا جائز ہے لیکن چراگاہ کی گھاس فروخت کرنا یا اجارے پر دینا جائز نہیں ہے اسلئے کہ چراگاہ کی گھاس کسی کی ملک نہیں بلکہ مباح ہے جس نے پہلے پائی اسی کی ہے کیونکہ یہ غیر محفوظ گھاس ہے اس میں سب کا حق ہے حدیث شریف میں ہے: "السلطنہ شرکاء فی ثلاث الماء والکلاء والنار"، مراد اس سے وہ گھاس ہے جو محفوظ اور مملوک نہ کی گئی ہو۔ اور پانی سے مراد وہ پانی ہے جو نہری کنوئیں میں ہو اور نار سے مراد اس کی روشنی اور تپش ہے اور گرمی حاصل کرنے کا حق ہے کہ اس سے روکنے کا حق کسی کو نہیں ہے لہذا چراگاہ کی گھاس فروخت کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح چراگاہ کو اجارے پر دینا بھی جائز نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اجارہ ہوتا ہے استہلاک منافع پر یعنی عین تو باقی رہے اور منافع حاصل ہوتے جائے جیسے تم نے ایک گدھا دس دن کیلئے کرایہ پر لیا کہ تم اس پر دس دن تک ایشیں لا دو گے اور دس دن بعد گدھا مالک کو واپس کرو گے اور اس کے ساتھ مالک کو ایک ہزار روپے کرایہ بھی ادا کرو گے تو یہاں عین گدھا تو باقی ہے لیکن اس کے منافع سے آپ نے فائدہ حاصل کر لیا اور اس منافع

کے عوض تم نے ایک ہزار روپے دیدئے تو یہ اجارہ کی حقیقت ہے اور یہاں پر (اجارۃ المرای میں) منافع تلف نہیں ہوتے بلکہ عین شئی تلف ہوتی ہے یعنی گھاس کہ روپے کے عوض گھاس حاصل ہوتی ہے اور اجارہ عین پر نہیں ہوتا بلکہ منافع پر ہوتا ہے لہذا اجارہ عین پر واقع ہونے کی وجہ سے باطل ہے

ولا تلحل الامع الكوارة.... شہد کی مکھیوں کے بارے میں حضرات شیعین اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے حضرات شیعین کے نزدیک شہد کی مکھیوں کی بیج ناجائز ہے اسلئے کہ یہ مال نہیں ہے بلکہ حشرات الارض زمین کے کیڑے مکوڑے ہیں اور حشرات الارض کی بیج ناجائز ہے جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک شہد کی مکھیوں کی بیج جائز ہے جبکہ وہ محفوظ ہو کسی چیز میں کیونکہ یہ ثمرہ اور حقیقۃً قابل انتفاع ہے اور ماکول نہ ہونا اس کی بیج کے منافی نہیں ہے جیسے کہ زمین ماکول نہیں ہے اور اس کی بیج جائز ہے اور فتویٰ بھی امام محمدؒ کے قول پر ہے

ولا بیع ثوب من ثوبین.... صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو یا تین کپڑوں میں سے ایک کپڑا بیچنا یا خریدنا ناجائز ہے کیونکہ بیع مجہول ہے اور مجہول بھی ایسی کہ مفہمی الی النزاع ہے کیونکہ اس میں مالیت کے اعتبار سے تفاوت ہوتا ہے اور جو بیع مفہمی الی النزاع ہوتی ہے وہ فاسد ہوتی ہے البتہ اگر بائع نے مشتری کو یہ اختیار دیدیا کہ مشتری کو اختیار ہے جس کپڑے کو چاہے (۱۰۰) روپے میں لے لے تو یہ بیع استحساناً جائز ہے جیسے کہ خیار تعین میں تفصیل گزر چکی ہے

ودود القر وبیضه فعند ابی حنیفہؒ بیعہما باطل وعند ابی یوسفؒ یجوز ان ظهر القر وعند محمدؒ یجوز مطلقاً والابق الامن زعم انه عنده زعم ای قال فهذا بیع فاسد لوجود المال المتقوم الا ان لا قدرۃ علی تسلیمہ فانہ اذا قال المشتري انه عندی فح یجوز ولین امرأۃ فی قدح انما قال فی قدح لان بیع اللین فی الضرع قد ذکر فلین امرأۃ انما یبطل بیعہ لانه من اجزاء الأدمی فلا یکون مالاً وفیہ خلاف الشافعیؒ وعند ابی یوسفؒ یجوز بیع لین الامۃ اعباء الجزاء بالکل ولا بی حنیفہؒ ان الرق غیر نازل فی اللین فہی باقیۃ علی اصل الادمیۃ

ترجمہ اور جائز نہیں ہے بیع ریشم کے کیڑوں اور اسکے انڈوں کی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں کی بیج باطل ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اگر ریشم ظاہر ہو گئے ہو اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے مطلقاً اور نہ بھاگئے ہوئے غلام کی بیج اس پر جو کہتا ہے کہ وہ غلام اس کے پاس ہے یہ بیع فاسد ہے کیونکہ مال متقوم موجود ہے لیکن اس کے سپرد کرنے پر قدرت نہیں اور جب مشتری نے کہا کہ وہ میرے پاس ہے تو پھر جائز ہے اور جائز نہیں ہے عورت کے دودھ کی بیج پیا لے میں فی قدح اس کے



فرمایا کہ دودھ کی بیچ تمہوں میں پہلے اس کا ذکر ہو چکا ہے کہ یہ ناجائز ہے۔ اب فرماتے ہیں کہ عورت کے دودھ کی بیچ باطل ہے اس لئے کہ یہ آدمی کا جز ہے تو یہ مال نہیں ہو سکتا اور اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک باندی کے دودھ کی بیچ جائز ہے قیاس کرتے ہیں جز کو کل پر اور حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رقیق نہیں اترتی دودھ میں تو یہ باقی ہے اصل آدمیت پر

تشریح ریشم کے کیڑوں کی بیچ: مسئلہ یہ ہے کہ ریشم کے کیڑوں کی بیچ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اسی طرح ریشم کے کیڑوں کے انڈوں کی بیچ بھی جائز نہیں ہے اسلئے کہ کیڑے اور کیڑوں کے انڈے مال مشفق بہ نہیں ہے بلکہ حشرات الارض ہیں اور حشرات الارض کی بیچ جائز نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر کیڑے پر ریشم ظاہر ہو گیا ہو تو پھر اس کی بیچ جائز ہے ریشم کے تابع ہو کر جیسے شہد کی مکھیوں کی بیچ شہد کے تابع ہو کر جائز ہے۔ اور صرف اکیلے کیڑے کی بیچ جائز نہیں ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک ریشم کے کیڑے کی بیچ مطلقاً جائز ہے چاہے ریشم ظاہر ہوا ہو یا نہ ہوا ہو کیونکہ یہ ہر حال میں قابل انتفاع ہے یا فی الحال یا فی المال اور قابل انتفاع مال کی بیچ جائز ہے اور ریشم کے کیڑوں کے لہڑوں کی بیچ امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے ضرورت کی وجہ سے

والا بق.... مسئلہ یہ ہے کہ کامل طور پر بھاگے ہوئے غلام کی بیچ جائز نہیں ہے کامل طور پر بھاگے ہوئے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ غلام عائدین یعنی بائع اور مشتری دونوں کے حق میں بھاگا ہوا ہو اور یہ ناجائز اس لئے ہے کہ حضور ﷺ نے منع فرمایا ہے، نہیں رسول اللہ ﷺ عن بیع الغرور عن بیع العبد الا بق،، دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ غلام اگرچہ مال متقوم ہے لیکن مقدور التسلیم نہیں ہے اور جو بیع مقدور التسلیم نہیں ہوتی اس میں بیع فاسد ہوتی ہے البتہ اگر یہ غلام ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جائے جو یہ کہتا ہے کہ غلام میرے پاس ہے تو پھر جائز ہے کیونکہ یہاں پر غلام آبق کامل نہیں ہے اور غیر مقدور التسلیم بھی نہیں بلکہ مقدور التسلیم ہے مشتری کو سپرد کرنا مشکل نہیں ہے کیونکہ خود مشتری کے قبضے میں ہے لہذا اس صورت میں بیع صحیح ہوگی

ولین امرأة فی قدح.... مسئلہ یہ ہے کہ عورت کے دودھ کی بیچ ناجائز ہے خواہ پستان میں ہو یا کسی برتن وغیرہ میں عورت آزاد ہو یا باندی۔ مصنف نے فی قدح کی قید لگا دی ہے یہ اسلئے کہ دودھ جب پستان میں ہو تو اس کا ماقبل میں ذکر آچکا ہے کہ اس کی بیچ ناجائز ہے اب مسئلہ یہ رہ گیا کہ دودھ کی بیچ برتن میں تو فرماتے ہیں کہ ناجائز ہے

اور امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کے دودھ کی بیچ جائز ہے خواہ عورت آزاد ہو یا باندی، لائنہ مشروب طاہر،،

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک آزاد عورت کے دودھ کی بیع جائز نہیں لیکن باندی کے دودھ کی بیع جائز ہے قیاس کرتے ہوئے کل کو جز پر کہ جس طرح باندی کی بیع جائز ہے اسی طرح باندی کے دودھ کی بیع بھی جائز ہوگی۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ عورت کے دودھ کی بیع جائز نہیں خواہ عورت آزاد ہو یا باندی وجہ اسکی یہ ہے کہ یہ جزء ولادی ہے اور آدمی کے اجزاء سے انتفاع حاصل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ آدمی اپنے تمام اجزاء کے ساتھ محترم ہے اور بیع کے ذریعے بے وقار ہونا لازم آتا ہے لہذا بیع نافذ کر کے اس کو بے وقار نہ کیا جائے گا

حضرت امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ مشروب سے مراد مطلق مشروب ہے یا مشروب بوقت ضرورت اگر اول ہے تو یہ ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ مدت رضاعت کے بعد عورت کا دودھ پینا حرام ہے پس مطلق مشروب نہ ہوا اور اگر ثانی مراد ہو تو یہ ہمیں تسلیم ہے کیونکہ عورت کا دودھ بوقت ضرورت یعنی مدت رضاعت کے اندر غذا ہے لیکن بوقت ضرورت غذا ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مال بھی ہو جیسے مردار کا گوشت حالت اضطراری میں غذا ہے لیکن مال نہیں ہے لہذا عورت کا دودھ غذا ہے لیکن مال نہیں ہے پس جب بوقت ضرورت مشروب ہے اور مال نہیں تو اس کی بیع بھی جائز نہ ہوگی

اور امام ابو یوسفؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ رقیق باندی کی ذات میں تو موجود ہے لیکن دودھ میں موجود نہیں ہے کیونکہ رقیق اس مقام میں تحقق ہوتی ہے جہاں اس کی ضد یعنی آزادی متحقق ہوتی ہے اور ازادی وہاں ہوتی ہے جہاں حیات موجود ہوتی ہے اور دودھ میں حیات نہیں ہے تو دودھ میں ازادی بھی نہیں آئے گی جب ازادی نہیں آتی تو دودھ میں رقیق بھی نہیں آتی اور جب دودھ میں رقیق نہیں آتی تو وہ مال بھی نہیں ہے اور جب مال نہیں تو اس کی بیع بھی جائز نہ ہوگی لہذا دودھ کے حق میں باندی اپنی اصل آدمیت اور ازادی پر باقی ہے لہذا باندی کے دودھ کی بیع جائز نہ ہوگی

وشعر الخنزیر فان البیع فیہ باطل ون حل الانتفاع بہ للخرز ضرورة ولا شعر الادمی فان بیعہ باطل ولا الانتفاع بہ ولا جلد المیتة قبل دبغہ فان بیعہ باطل وان صح بیعہ ولا انتفاع بہ بعدہ کعظمہا وعصبہا وصوفہا وشعرہا وقرنہا ووبرہا فان بیع ہذہ الاشیاء صحیح وکذا الانتفاع بہا لان الموت غیر حال فی ہذہ الاشیاء والفیل کالسبع خلا فالمحمدؐ حتی یجوز بیع عظمہ والانتفاع بعظمہ فانہ کالخنزیر عندہ

ترجمہ.. اور جائز نہیں ہے سور کے بالوں کی بیع اس میں بیع باطل ہے اگرچہ حلال ہے اس سے نفع اٹھانا سینے کیلئے ضرورت کی وجہ

ہے اور انسان کے بالوں کی کہ اس میں بھی بیع باطل ہے اور نہ اس سے نفع اٹھانا اور نہ مردار کی کھال سے دباغت سے پہلے اس کی بیع باطل ہے اگرچہ صحیح ہے اس کی بیع اور اس سے فائدہ اٹھانا دباغت کے بعد جیسے مردار کی ہڈی پھٹے اون بال اور سینک اور اونٹ کے بال سے ان اشیاء کی بیع صحیح ہے اس طرح اس سے نفع اٹھانا کیونکہ موت نہیں اترتی ان چیزوں میں اور ہاتھی درندوں کے مانند ہے برخلاف امام محمد کے یہاں تک کہ جائز ہے اس کی بیع اور فائدہ حاصل کرنا اسکی ہڈیوں سے اور امام محمد کے نزدیک ہاتھی خنزیر کی طرح ہے

**تشریح خنزیر کے اجزاء کی بیع باطل ہے:** مسئلہ یہ ہے کہ سور کے بالوں کی بیع باحق ائمہ ناجائز ہے کیونکہ سور اپنے تمام اجزاء کے ساتھ نجس العین ہے لہذا اس کے کسی بھی جز کی بیع ناجائز ہے البتہ اگر جو تیا موزہ سینے کیلئے سور کے بالوں کے علاوہ کوئی چیز نہ ہو تو پھر بوقت ضرورت اس سے سلائی کا نفع حاصل کرنا جائز ہے۔ لیکن اگر سلائی کیلئے اس کے علاوہ کوئی چیز موجود ہو تو پھر بیع کیلئے بھی استعمال کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح انسان کے بال بیچنا یا اس سے نفع حاصل کرنا باطل ہے اور یہ عدم جواز نجاست کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اعزاز اور اکرام کی وجہ سے ہے اسلئے کہ آدمی قابل اعزاز و اکرام ہے اور بیع کی وجہ سے اسکی اہانت اور تذلیل لازم آتی ہے لہذا آدمی کے اجزاء کی بیع اور اس سے نفع حاصل کرنا جائز نہیں ہے جیسے کہ حدیث شریف میں ہے،، قال علیہ السلام لعن اللہ الواصلۃ والمستوصلۃ،، لعنت کی وجہ یہ ہے کہ اس میں جزئی آدم سے فائدہ حاصل کرنا ہے جو کہ حرام ہے

**ولا جلد المیدۃ:** مردار کی کھال بیچنا یا اس سے نفع حاصل کرنا دباغت سے قبل باطل ہے کیونکہ دباغت سے قبل یہ نجس ہے اور شئی نجس کی بیع جائز نہیں ہوتی اور دباغت کے بعد اس کی بیع اور اس سے فائدہ حاصل کرنا جائز ہے اسی طرح مردار کی ہڈی پھٹے مردار کے بال یا اون یا اس کی سینک اسی طرح مردار اونٹ کے بال وغیرہ سے نفع حاصل کرنا جائز ہے اور ان اشیاء کی بیع بھی صحیح ہے اور ان سے فائدہ حاصل کرنا بھی صحیح ہے کیونکہ ان اشیاء میں موت حلول نہیں کرتی اور موت اس لئے حلول نہیں کرتی کہ اس میں حیات موجود نہیں جب حیات موجود نہیں تو اس میں موت بھی حلول نہیں کرتی اور جب موت حلول نہیں کرتی تو یہ چیزیں مردار بھی نہیں اور جب مردار نہیں تو اس کی بیع بھی جائز ہے اور اس سے فائدہ اٹھانا بھی جائز ہے

**والفیل کالسبع...** ہاتھی کے بارے میں امام محمد کا اختلاف ہے کہ امام محمد کے نزدیک ہاتھی خنزیر کی طرح نجس العین ہے لہذا اس کی بیع اور اس سے فائدہ حاصل کرنا جائز نہیں ہے جبکہ حضرات شیخین کے نزدیک ہاتھی عام درندوں کی طرح ایک درندہ ہے اس کا گوشت تو ناپاک ہے لیکن اس کی بیع اور اسکی ہڈیوں سے فائدہ حاصل کرنا جائز ہے خود حضور ﷺ نے حضرت فاطمہ کیلئے ہاتھی دانٹ کے دو کنگن خریدے تھے اس سے معلوم ہوا کہ ہاتھی سور کی طرح نجس العین نہیں ہے

ولا یبیع علو بعد سقوطه ای اذا كان العلو لرجل والسفل لرجل فسقطا او سقط العلو وحده فباع صاحب العلو علوه بطل بیعه اذ بعد السقوط لم یبق الا حق التعلی وهو لیس بمال وبيع شخص علی انه امة وهو عبد فان البیع باطل بخلاف ما اذا اشتری كبشاً فاذا هو نعمة فان البیع منعقد وللمشتری الخيار والاصل فی ذلك ان الاشارة والتسمیة اذا اجتماعا ففی مختلفی النجس یتعلق بالمسمى ویبطل لانعدام المسمى وفی متحدی الجنس یتعلق بالمشار الیه ویعقد بوجود المشار الیه لكن المشتري بالخيار لفوات الوصف فالذكر والانثی فی بنی آدم جنس لفحش التفاوت واختلاف الاغراض وفی غیر بنی آدم جنس واحد

ترجمہ۔ اور جائز نہیں ہے ہا! خانے کی بیع کرنے کے بعد یعنی بالا خانہ ایک شخص کا ہو اور نیچے مکان دوسرے شخص کا ہو دونوں گر گئے یا صرف بالا خانہ گر گیا اور بالا خانے والا نے اپنا بالا خانہ بیچ دیا تو یہ بیع باطل ہے کیونکہ کرنے کے بعد باقی نہیں ہے مگر اگر ہونے کا حق اور اوپر ہونے کا حق مال نہیں ہے اور باطل ہے بیع ایک شخص کی اس شرط پر کہ یہ باندی ہے اور وہ غلام لکھا تو یہ بیع باطل ہے برخلاف اس کے کہ خرید امینڈھا اور وہ بھیڑنگلی تو یہ بیع منعقد ہوتی ہے اور مشتری کو اختیار ہے اور اصل اس میں یہ ہے کہ جب اشارہ اور تسمیہ جمع ہو جائے تو مختلف جنسوں میں عقد متعلق ہوگا کسی کے ساتھ اور باطل ہوگا کسی کے نہ ہونے سے اور تھما لکھس میں متعلق ہوگا مشار الیہ کے ساتھ اور منعقد ہوگا مشار الیہ کے موجود ہونے سے لیکن مشتری کو اختیار ہوگا وصف کے فوت ہونے سے تو مذکور اور مؤنث بنی آدم میں دو جنس ہیں تفاوت کی زیادتی اور اغراض کے مختلف ہونے کی وجہ سے اور بنی آدم کے علاوہ دیگر ایک جنس ہیں

تشریح بالا خانہ اور زمینی منزل کی بیع کی تفصیل: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص مکان کے نیچے کا مالک ہو اور دوسرا اس پر تعمیر شدہ بالا خانے کا مالک ہو اور یہ دونوں گر گئے یا صرف بالا خانہ گر گیا اور پھر صاحب بالا خانہ نے اپنا حق تعلی فروخت کر دیا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں بیع حق تعلی ہے اور حق تعالیٰ مال نہیں ہے تو بیع باطل ہے اور حق تعالیٰ اس کے مال نہیں ہے کہ حق تعالیٰ تو صرف ہوا اور فضاء کا نام ہے اور ہوا مال نہیں ہے لہذا حق تعالیٰ بھی مال نہ ہوگا اور جب مال نہیں تو بیع باطل ہے البتہ اگر بالا خانہ عمارت کے ساتھ باقی ہو تو پھر اس کی بیع جائز ہے کیونکہ عمارت مال ہے اور جب مال ہے تو بیع بھی جائز ہوگی

غلام اور باندی دونوں الگ الگ جنس ہیں بھیڑ اور امینڈھا ایک جنس ہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص نے ایک باندی فروخت کی اور کہا کہ یہ باندی ہے اور مشتری نے اس شرط پر قبول کر لیا کہ یہ باندی ہے اور پھر معلوم ہوا کہ وہ غلام ہے تو یہ بیع باطل ہوگی اور اگر کسی نے مینڈھا فروخت کیا اور مشتری نے اس شرط پر قبول کیا کہ یہ مینڈھا ہے اور بعد میں معلوم ہوا کہ وہ بھیڑ ہے تو یہ بیع درست ہے لیکن مشتری کو اختیار ہوگا کہ بیع کو فسخ کرے یا نافذ کرے

دونوں مسئلوں میں فرق: ان دونوں مسئلوں میں فرق بیان کرنے سے پہلے تین باتیں ذہن نشین فرمائیں

(۱) یہ کہ انسانوں میں مذکر اور مؤنث دو مختلف جنس ہیں کیونکہ ان کے اغراض مختلف ہیں اور اغراض اسلئے مختلف ہیں کہ مذکر۔ بیرون خانہ۔ خدمت۔ تجارت۔ زراعت۔ وغیرہ کیلئے موزون ہے اور مؤنث اندرون خانہ۔ فراش بنانا۔ بچہ جنماتا۔ وغیرہ کیلئے موزون ہے اور جانوروں میں مذکر و مؤنث ایک جنس ہے کیونکہ ان کے اغراض متحد ہیں کہ سب سے غرض گوشت حاصل کرنا ہے یا سواری کرنا یا بوجھ لادنا مقصود ہے

(۲) یہ کہ جب مشارالہ اور مسکمی جمع ہو جائے تو دونوں کی جنس اگر مختلف ہو تو عقد مسکمی کے ساتھ متعلق ہوگا اور اگر جنس متحد ہو تو عقد مشارالہ کے ساتھ متعلق ہوگا

(۳) یہ کہ جب بیع معدوم ہو جائے تو بیع باطل ہوتی ہے اور اگر بیع موجود ہو لیکن وصف مرغوب فیہ معدوم ہو تو بیع درست ہوتی ہے مگر مشتری کو فسخ بیع کا اختیار ہوتا ہے

ان تین اصول کے بعد اب دونوں مسئلوں میں وجہ فرق ملاحظہ فرمائیں وجہ فرق یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں مشارالہ غلام ہے اور مسکمی جس کا نام لیا گیا ہے وہ باندی ہے اور غلام و باندی دونوں کی جنس مختلف ہے لہذا عقد بیع مسکمی کے ساتھ متعلق ہوگا اور مسکمی باندی ہے حالانکہ باندی موجود نہیں ہے بلکہ معدوم ہے اور معدوم کی بیع باطل ہوتی ہے تو اس صورت میں بیع باطل ہے اور دوسرے مسئلے میں چونکہ مشارالہ بھیڑ ہے اور مسکمی مینڈھا ہے اور دونوں کی جنس متحد ہے اس لئے عقد کا تعلق مشارالہ کے ساتھ ہوگا اور مشارالہ بھیڑ ہے اور بھیڑ موجود ہے اور بیع موجود ہونے کی صورت میں بیع درست ہوتی ہے البتہ وصف مرغوب فیہ یعنی مذکر ہونا فوت ہوا ہے اس کی وجہ سے مشتری کو اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو بیع فسخ کرے یا نافذ کرے

وشراء ماباع باقل مما باع قبل نقد ثمنه الاول باع شيئاً بخمسة عشر ولم يأخذ الثمن ثم اشتراه بعشرة فتقاص العشرة بعشرة من خمسة عشر فبقي للبائع على المشتري خمسة فلهي ربع مالم يضمنه اى الثمن وهو خمسة عشر لانه لمالم يقبضه البائع لم يدخل في ضمانه وانما

الغنم بازاء الغرم فيكون الربح حراما فيكون هذا البيع فاسداً خلافاً للشافعي وشراء ما باع مع شيء الم يبعه بثمنه الاول فيما باع وان صح فيما لم يبع باع شيئاً بخمسة عشر ولم يأخذ الثمن ثم اشتراه مع شيء آخر فالبيع فاسد في المبيع الاول وجائز في الآخر فيقسم الثمن على قيمتها فيجوز في الشيء الآخر بحصته من الثمن وهو خمسة عشر

ترجمہ۔ اور فاسد ہے خریدنا اس چیز کا جس کو بیچا ہے کم قیمت پر اس سے جس پر بیچا ہے ثمن اول ادا کرنے سے پہلے کیلئے کوئی چیز بیچ دی پندرہ روپے میں اور ثمن پر قبضہ نہ کیا پھر خرید اس چیز کو دس روپے میں پھر دس کو دس سے منہا کر دیا پندرہ میں سے تو بائع کا مشتری پر پانچ روپے رہ گئے اور یہ نفع ایسی چیز کا ہے جو مالک کے ضمان میں نہیں آئی یعنی ثمن اور وہ پندرہ روپے ہے ال لئے کہ جب تک بائع نے اس پر قبضہ نہیں کیا ہے تو اسکے ضمان میں داخل بھی نہیں ہے اور نفع نقصان کے مقابلے میں ہوتا ہے یہ نفع حرام ہے اور یہ بیع فاسد ہے بر خلاف امام شافعی کے (کہ ان کے نزدیک جائز ہے) اور خریدنا اس چیز کا جس کو بیچا ساتھ دوسری چیز کے جس کو نہ بیچا ہو ثمن اول کے ساتھ اس میں جس کو بیچا ہو اگر چھج ہے اس میں جس کو نہ بیچا ہو ایک چیز کو بیچ دیا پندرہ روپے میں اور ثمن پر قبضہ نہ کیا پھر اسی چیز کو واپس خرید لیا دوسری چیز کے ساتھ پندرہ روپے میں تو بیع فاسد ہے بیع اول میں اور جائز ہے دوسری میں اور تقسیم کیا جائے گا ثمن اس کی قیمت پر تو شئی آخر میں بیع جائز ہوگی اس کے حصے کے بقدر اور وہ پندرہ روپے ہے۔

تشریح شراء ما باع باقل مما قبل نقد الثمن جائز نہیں ہے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے خالد کے ہاتھ ایک سائل پندرہ سو (۱۵۰۰) کے عوض فروخت کی اور زید نے پندرہ سو (۱۵۰۰) روپے پر قبضہ نہ کیا اور خالد تو سائل پر قبضہ کر چکا ہے پھر زید نے خالد سے یہی سائل مذکورہ ثمن سے کم مقدار میں واپس لیتا ہے مثلاً ہزار روپے میں تو ہمارے نزدیک یہ بیع جائز نہیں ہے اور امام شافعی کے نزدیک یہ بیع جائز ہے

چند صورتیں: اس مسئلے کا عنوان: شراء ما باع باقل مما قبل نقد الثمن: ہے اس مسئلے کی چند صورتیں ہیں

(۱) اپنے مشتری سے براہ راست نہ خریدنا بلکہ واسطے سے خریدنا مثلاً زید نے تو خالد کو بیچا تھا اور خالد نے عمران کو بیچ دیا اور پھر زید نے عمران سے واپس خرید لیا تو یہ صورت جائز ہے بالاتفاق خواہ ثمن اول پر ہو یا اس سے کم پر یا زیادہ پر

(۲) اپنے مشتری سے براہ واپس خریدنا تو پھر اس میں تین صورتیں ہیں

(الف) ثمن اول پر خریدنا ہو



(ب) ثمن اول سے زیادہ پر خرید اہو

(ج) ثمن اول سے کم کے عوض خرید اہو

(د) ثمن اول کے بجائے کسی دوسرے سامان کے عوض خرید اہو

صورت نمبر (ج) کے علاوہ تمام صورتیں جائز ہیں بالاتفاق

اور صورت نمبر (ج) یعنی مشتری سے براہ راست واپس خرید اہو ثمن اول سے کم کے عوض تو اس میں ہمارے اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے ہمارے نزدیک یہ صورت ناجائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ صورت بھی جائز ہے بقیہ تمام صورتوں کی طرح

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مشتری نے بیع پر قبضہ کر لیا تو اس کی ملکیت تام ہو گئی اب چاہے غیر بائع کے ہاتھ فروخت کرے یا بائع کے ہاتھ فروخت کرے دونوں برابر ہے اور جس طرح ثمن اول پر یا اس سے زیادہ یا سامان کے عوض فروخت کرنا جائز ہے اسی طرح ثمن اول سے کم کے عوض فروخت کرنا بھی جائز ہونا چاہئے

ہماری دلیل حضرت عائشہؓ کا اثر ہے کہ ایک مرتبہ ایک عورت نے ان سے پوچھا کہ میں نے زید بن ارقمؓ سے ایک باندی خریدی تھی آٹھ سو (۸۰۰) درہم میں بطور ادھار کہ جب بیت المال سے وظیفہ ملے گا تو ادا کر دوں گی پھر میعاد پورا ہونے سے پہلے میں نے دبی باندی زید بن ارقمؓ کے ہاتھ چھ سو (۶۰۰) نقد کے عوض فروخت کر دی۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ تو نے بہت بدی خرید و فروخت کی ہے زید بن ارقمؓ کو میرا یہ پیغام پہنچا دو کہ اگر اس نے توبہ نہ کی تو وہ حج اور جہاد جو اس نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کیا تھا اللہ تعالیٰ اس کو باطل کر دے گا تو حضرت زید بن ارقمؓ حضرت عائشہؓ کے پاس عذر خواہی کرتے ہوئے آئے اور حضرت عائشہؓ نے یہ آیت تلاوت فرمائی،، فمن جائه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف،، حضرت عائشہؓ کا یہ فرمانا کہ حج و جہاد باطل ہو جائے گا۔ افعال کی ایسی جزاء عقل سے معلوم نہیں ہو سکتی تو ضرور بالضرور حضور ﷺ سے سنا ہوگا پس معلوم ہوا کہ اس طریقے پر واپس خریدنا باطل اور ناجائز ہے

اور عقلی دلیل اس بیع کے عدم جواز کی یہ ہے کہ ثمن ابھی تک بائع کے قبضے میں نہیں آیا ہے تو ثمن بائع کے ضمان میں بھی داخل نہیں ہوا ہے اگر ثمن ہلاک ہو جائے تو نقصان مشتری کا ہوگا نہ کہ بائع کا تو معلوم ہوا کہ ثمن بائع کے ضمان میں نہیں آیا ہے اور جب ثمن بائع کے ضمان میں نہیں آیا اور پھر بھی بائع نے اس پر نفع حاصل کیا اس طریقے پر کہ چندہ سو روپے میں سائیکل بیچی تھی پھر زار روپے میں واپس لے لی تو سائیکل بھی واپس مل گئی اور پانچ سو روپے بھی مل گئے حالانکہ یہ پانچ سو روپے نفع اس زار روپے کی وجہ سے حاصل ہوا ہے جو ابھی تک بائع کی ملکیت میں نہیں آئے ہیں لہذا یہ بیع مالم یضمن ہے اور بیع مالم یضمن

رہوا ہے اور ربا حرام ہے اس وجہ سے یہ بیع بھی حرام ہے  
اور اگر سامان کے عوض واپس خرید لیا تو پھر جائز اس لئے ہے کہ سامان ٹمن اول نہیں ہے کیونکہ ٹمن اول کے ساتھ برابری اس وقت  
ہوگی کہ جب ٹمن کی جنس پر واپس کرے اور جب جنس بدل جائے تو پھر جائز ہے

وشرعاً ما باع مع شیء آخر.... صورت مسئلہ یہ ہے کہ مسئلہ مذکورہ میں جب زید نے خالد کے ہاتھ سائل پندرہ سو روپے میں  
بچی تھی اب اس سائل کو اور اس کے ساتھ چادر کو یعنی دونوں کو واپس خرید لیا پندرہ سو روپے میں حالانکہ یہ چادر زید نے خالد کو نہیں  
بچی تھی تو اس صورت میں چادر کے اندر بیع صحیح ہے اس کی جتنی قیمت بنے گی وہ دیدی جائے گی اور سائل میں بیع صحیح نہیں ہے

وزیت علی ان یوزن بطرفه ویطرح عنه بکل ظرف کذا ارطلا انما یفسد لانه شرط لا یقتضی  
العقد بل مقتضی العقد ان یطرح بازاء الطرف مقدار وزنه کما فی المسئلة الثانية وهی ما قال  
بخلاف شرط طرح وزن الطرف عنه وان اختلفا فی نفس الطرف وبقدره فالقول للمشتري ای  
اشتری سمناً فی زق ورد الطرف وهو عشرة ارطال فقال البائع الزق غیر هذا وهو خمسة ارطال  
فالقول للمشتري وبطل بیع المسيل وهبته وصحافی الطريق ای صح البیع والهبة فی الطريق  
قیل ان ارید رقة المسيل والطریق فمقدار ما یسيل الماء مجهول فلا یجوز فیہ البیع والهبة واما  
الطریق فمعلوم وان لم یبین فهو مقدر بعرض باب الدار کذا فی باب القسمة فیجوز فیہ البیع  
والهبة وان ارید حق التسییل فان کان علی الارض فمجهول لما مروان کان علی السطح فهو  
حق التعلی وهو حق متعلق بعین لا یبقی وحق المرور فیہ روايتان وجه البطلان انه غیر مال وجه  
الصحة الاحتیاج به وهو حق معلوم متعلق باق

ترجمہ۔ اور فاسد ہے تیل کی بیع اس شرط پر کہ تولے کا مشتری برتن کے ساتھ اور پھر ہر برتن کے عوض اتنے رطل کم کرے گا یا اس  
لئے فاسد ہے کہ عقد اس کا تقاضا نہیں کرتا بلکہ عقد کا تقاضا تو یہ ہے کہ کم کرے برتن کے بدلے میں اس کے وزن کی مقدار جیسے  
آئندہ مسئلے میں اور وہ یہ کہ برخلاف اس کے کہ برتن کے وزن کے بقدر کم کرنے کی شرط لگائے اور اگر دونوں میں اختلاف ہو  
نفس برتن میں یا اسکی مقدار میں تو قول مشتری کا معتبر ہوگا۔ کسی نے بھی خرید لیا ہے میں اور برتن واپس کر دیا اور وہ دس رطل ہے تو  
بائع نے کہا کہ وہ اس کے علاوہ ہے اور وہ پانچ رطل ہے تو قول مشتری کا معتبر ہوگا اور باطل ہے پانی کی گزرگاہ کی بیع اور اس کا پھر  
کرنا اور صحیح ہے یہ دونوں راستے میں۔ کہا گیا ہے کہ اگر پانی کی گزرگاہ اور راستے سے اسکا رقبہ مراد ہو تو جتنی مقدار میں پانی

ہوتا ہے وہ مجہول ہے تو اس میں بیع اور ہبہ جائز نہیں ہے اور راستہ تو معلوم ہے اور اگر بیان نہ کیا گیا ہو تب بھی مقدر ہے گھر کے دروازے کے عرض کے ساتھ جیسے کہ باب القسمۃ میں ہے تو اس میں بیع اور ہبہ جائز ہے اور اگر پانی کی گزرگاہ سے حق تسبیل پانی بنے کا حق مراد ہو سو اگر یہ حق زمین پر ہو تو مجہول ہے جیسے کہ گزر چکا ہے اور اگر چھت پر ہو تو یہ اوپر ہونے کا حق ہے اور یہ حق ایسے عین کے سے وابستہ ہے جو باقی نہیں رہتا اور گزرنے کے حق میں دو روایتیں ہیں باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ حق مال نہیں ہے اور حق کی وجہ احتیاج ہے اور یہ حق معلوم ہے متعلق ہے ایسے عین کے ساتھ جو باقی رہنے والا ہے

**تشریح روغن زیتون کو فروخت کرنا اور دس رطل مستثنیٰ کرنا:** صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے روغن زیتون اس شرط پر خریدا کہ پانچ دس برتن بھر کر مشتری کے برتن میں ڈالے گا اور پھر آخر میں ہر برتن کے عوض دس دس رطل کم کرے گا تو یہ عقد فاسد ہے کیونکہ یہ شرط متفقہ عقد کے خلاف ہے اسلئے کہ معلوم نہیں کہ برتن کا وزن دس رطل ہے یا اس سے کم یا زیادہ اور جو شرط متفقہ عقد کے خلاف ہو اس سے بیع فاسد ہو جاتی ہے تو مذکورہ شرط کی وجہ سے عقد فاسد ہے ہاں اگر یہ شرط لگائے کہ برتن کے وزن کے بقدر کم کیا جائے گا تو یہ شرط عقد کے موافق ہے اس سے بیع فاسد نہ ہوگی

**والان اختلاف فی نفس النظر:** صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک ٹپے میں کچی خریدا اور اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر مشتری نے خالی کیا واپس کر دیا تو اس خالی ٹپے کا وزن دس رطل ہوا پانچ نے کہا کہ جس ٹپے میں کچی تھا وہ یہ نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ اور ہے اور اس کا وزن پانچ رطل ہے تو اس صورت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا مع الیمین اگر پانچ کے پاس گواہ نہ ہو۔ کیونکہ یہاں پر پانچ اور مشتری کا اختلاف یا تو ٹپے کے تعین میں ہے یا کچی کی مقدار میں اگر اول ہو تو مشتری کا قول اس لئے معتبر ہے کہ مشتری قابض ہے اور بینہ نہ ہونے کی صورت میں قابض کا قول معتبر ہوتا ہے اور اگر اختلاف کچی کی مقدار میں ہو کہ پانچ ٹپے کا وزن کم ثابت کرتا ہے تو درحقیقت وہ کچی کی مقدار زیادہ ثابت کرتا ہے اور جب کچی کی مقدار زیادہ ثابت کرتا ہے تو اختلاف درحقیقت ثمن کے اضافے میں ہے کہ پانچ مشتری پر ثمن کے اضافے کا دعویٰ کرتا ہے اور مشتری اس اضافے کا منکر ہے اور جب پانچ کے پاس گواہ نہ ہو تو منکر کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ لھذا یہاں پر بھی مشتری کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ

**وبطل بیع السیل وھبۃ: پانی کی گزرگاہ کی بیع اور ہبہ کرنا:**

صورت مسئلہ یہ ہے کہ پانی کی گزرگاہ کی بیع اور اس کا ہبہ کرنا باطل ہے اور راستے کی بیع اور اس کا ہبہ کرنا جائز ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کی دو صورتیں ہیں

(۱) رقبۃ السیل اور رقبۃ الطريق مراد ہو یعنی عین طریق اور عین سیل کا بیچنا یعنی اس زمین کا بیچنا جس پر انسان گزرتا ہے اور جس

پر پانی بہتا ہے

(۲) میل سے مراد حق تسبیل یعنی پانی بہانے کا حق اور طریق سے مراد حق مرور یعنی راستے پر گزرنے کا حق ہو۔

اگر صورت اول ہے یعنی میل اور عین طریق کا بیچنا مراد ہو تو عین طریق کی بیچ جائز ہے اور عین میل کی بیچ جائز نہیں ہے دونوں میں وجہ فرق یہ ہے کہ راستہ ایک معلوم چیز ہے کیونکہ راستے کے طول و عرض معلوم ہے جبکہ راستے کے طول و عرض بیان کر دیا گیا ہو پھر تو معلوم ہونا ظاہر ہے اور اگر اس کا طول و عرض بیان نہ کیا گیا ہو تو تب بھی معلوم ہے کیونکہ راستے کا طول و عرض شرعاً معتد ہے کہ راستے کی چوڑائی گھر کے صدر دروازے یعنی مین گیٹ کے برابر ہو اور لمبائی یہ ہوگی کہ عام راستے سے مل جائے۔ جب راستہ معلوم ہے تو اس میں کوئی نزاع نہیں ہے اور جب کوئی نزاع نہیں تو پھر اس کی بیچ بھی جائز ہوگی اور پانی کا رقبہ المسیل یعنی میل تو وہ مجہول ہے کیونکہ طول و عرض کے اعتبار سے یہ معلوم نہیں کہ پانی کتنی جگہ گھیر لے گا اور جب میل کا طول و عرض معلوم نہیں تو بیچ مجہول ہوگی اور بیچ مجہول کی بیچ جائز نہیں ہے اسلئے اس صورت میں عین میل کی بیچ جائز نہیں ہے لیکن یہ اس صورت میں جبکہ پانی کی گزرگاہ کا طول و عرض بیان نہ کیا گیا ہو اگر پانی کی گزرگاہ کا طول و عرض بیان کیا گیا ہو کہ پانی کے بہاؤ کی حدود اور اس کی جگہ اتنی اتنی ہوگی تو پھر اس کی بیچ جائز ہے

اور اگر دوسری صورت ہو یعنی طریق سے مراد حق مرور اور میل سے مراد حق تسبیل تو حق تسبیل کی دو صورتیں ہیں (۱) پانی کے بننے کا حق زمین پر (۲) پانی کے بننے کا حق چھت پر اگر تسبیل سے مراد پانی کے بننے کا حق زمین پر ہو تو حق تسبیل مجہول ہے کیونکہ معلوم نہیں کہ پانی کس قدر جگہ کو گھیرے گا اور جب تسبیل مجہول ہے تو اس کی بیچ بھی جائز نہ ہوگی

(۲) تسبیل سے حق تسبیل چھت پر مراد ہو تو تسبیل کا تعلق ہوا کے ساتھ ہوا ہے اور ہوا مال نہیں اور حق تعلی کے مانند ہے اور حق تعلی کی بیچ جائز نہیں ہے تو حق تسبیل کی بیچ بھی جائز نہ ہوگی اور حق تسبیل چھت پر اس لئے ناجائز ہے کہ یہ حق متعلق ہے ایسے عین کے ساتھ جو باقی رہنے والا نہیں ہے یعنی چھت کیونکہ چھت ہمیشہ نہیں ہوتی بلکہ کبھی گر جاتی ہے اس کے لئے کوئی بقاء نہیں ہے تو اس کے ساتھ وابستہ حق کی بیچ بھی جائز نہ ہوگی۔

اور اگر طریق سے مراد حق مرور ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں

(۱) ابن ساعد کی روایت کہ حق مرور بیچنا جائز ہے

(۲) دوسری زیادات کی روایت ہے کہ حق مرور بیچنا جائز نہیں ہے۔ فقہ ابواللیث کا قول زیادات کی روایت کے موافق ہے کہ حق مرور اور حق تسبیل میں کوئی فرق نہیں ہے

اور ابن ساعد کی روایت کے موافق حق مرور کی بیچ جائز ہے اور حق تسبیل کی بیچ جائز نہیں ہے۔ دلیل ایک تو احتیاج ہے دوسری

بات یہ ہے کہ حق مرور ایک امر معلوم ہے اور امر معلوم اس لئے ہے کہ اس کا تعلق ایک معلوم جگہ کے ساتھ ہے اور وہ راستہ ہے اور راستے کا طول و عرض معلوم ہیں بیان کرنے سے یا شریعت کے مقرر کرنے سے جیسے کہ پہلے تفصیل گزر گئی لہذا راستہ معلوم ہے تو اس پر گزرنے کا حق بھی معلوم ہوگا اور جب حق مرور معلوم ہے تو اس کی بیع بھی جائز ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ حق مرور ایسے عین کے ساتھ متعلق ہے جو باقی رہنے والا ہے اور وہ ہے زمین برخلاف حق تسبیل کے کہ اگر زمین پر مراد ہو تو وہ مجہول ہے اور اگر چھت پر مراد ہو تو مجہول ہونے کیساتھ متعلق ہے ایسے عین کیساتھ جو باقی رہنے والا نہیں ہے یعنی چھت۔ فافترقا

و امر المسلم بیع خمر او خنزیر او شرائعہما ذمیا و امر المحرم غیرہ بیع صیدہ فقولہ و امر عطف علی الضمیر المرفوع المتصل فی قولہ وصحا و هذا العطف جائز لوجود الفصل و هو قولہ فی الطريق و هذا عند ابی حنیفہ و عندهما لایجوز لان المؤکل لایلیہ بنفسہ فلا یولی غیرہ ولہ ان العاقد و هو الوکیل یتصرف باہلیتہ و البیع بشرط یقتضیہ العقد کشرط الملك للمشتري او لا یقتضیہ و لا نفع فیہ لاحد کشرط ان لا یبیع الدابة المبیعة بخلاف شرط لا یقتضیہ العقد و فیہ نفع لاحد العاقدین او المبیع یتحققہ ای یکون المبیع اہلاً لاستحقاق النفع بان یکون آدمیاً فظہر ان قولہ و لا نفع فیہ لاحد اراد بہ لاحد من العاقدین و المبیع المستحق حتی لو کان النفع للمبیع لذی لا یتحقق النفع کشرط ان لا یبیع الدابة المبیعة لایکون هذا الشرط مفسدا کشرط ان یقطعہ البائع او یخبطہ قباء او یحذوہ نعلأ او یشرکہ ای یجعل للنعل شراکاً هذا نظیر شرط لا یقتضیہ العقد و فیہ نفع للمشتري و صح فی النعل استحساناً انما یجوز فی النعل للتعامل بالقیاس ان لایجوز او یتخدمہ شہراً ای یتخدمہ البائع شہراً و هذا نظیر شرط لا یقتضیہ العقد و فیہ نفع للبائع

ترجمہ اور صحیح ہے حکم کرنا (دکیل بنانا) مسلمان کا ذی کو شراب یا خنزیر بیچنے پر یا دونوں کے خریدنے پر اور محرم کا غیر محرم کو اپنے نکاح بیچنے کا ماتن کا قول،،، و امر المسلم،،، یہ عطف ہے وصحا کی ضمیر مرفوع متصل پر اور یہ عطف جائز ہے فصل کے موجود ہونے کی وجہ سے اور وہ یہ قول ہے،، فی الطريق،،، اور یہ حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک یہ جائز نہیں کیونکہ مؤکل خود اس کا ولی نہیں تو دوسرے کو بھی اس کا ولی نہیں بنا سکتا اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عاقد جو کہ وکیل ہے اپنی ولایت اور اہلیت کی وجہ سے خود تصرف کر رہا ہے۔ اور صحیح ہے ایسی شرط کے ساتھ جس کا عقد نقضاً کر رہا ہے جیسے ملکیت کی شرط

لگانا مشتری کیلئے یا عقد اس کا تقاضا نہیں کرتا لیکن اس میں کسی کیلئے نفع بھی نہ ہو جیسے یہ شرط لگانا کہ مشتری خریدے ہوئے جانور کو نہیں بیچے گا۔ برخلاف اس شرط کے کہ جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور اس میں نفع عاقدین یا بیع کیلئے ہو جبکہ وہ نفع کا مستحق ہو۔ بیع اہل استحقاق میں سے ہو اس طور پر کہ وہ آدمی ہو تو ظاہر ہوا کہ مصنف کا قول کہ،، ولا نفع لاحد،، سے مراد یہ ہے کہ اس میں نفع عاقدین اور بیع مستحق کیلئے ہو اگر نفع اس بیع کیلئے ہو جو مستحق نفع نہیں ہے جیسے یہ شرط لگانا کہ مشتری خریدے ہوئے جانور کو نہیں بیچے گا تو یہ شرط فاسد کرنے والی نہیں ہے۔ جیسے یہ شرط لگانا کہ بائع اس کو کائے گا یا اس کو سائے گا قباء بنا کر یا اس سے جوتائے گی اس میں قسم ڈالے گا یعنی جوتے میں قسم ڈالے گا یہ اس شرط کی مثال ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور اس میں نفع ہو مشتری کیلئے اور جوتے میں صحیح ہے استحسان کی وجہ سے۔ اور جوتے میں جائز قرار دیا گیا ہے تعامل کی وجہ سے ورنہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جائز نہ ہو۔ یا غلام بائع کی خدمت کرے گا ایک ماہ تک اور یہ مثال ہے اس شرط کی جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور اس میں نفع ہے بائع کیلئے

**تشریح: مسلمان ذمی کو شراب فروخت کرنے کا وکیل بنا سکتا ہے یا نہیں؟**

مسئلہ کی وضاحت سے پہلے عبارت کی ترکیبی وضاحت سمجھ لیجئے چنانچہ فرماتے ہیں کہ،، واما المسلم بیع خمر،، اس طرح،، واما الحرم غیرہ،، یہ عطف ہے وصحا کے اندر ضمیر مرفوع متصل پر اور قاعدہ یہ ہے کہ جب ضمیر مرفوع متصل پر اسم ظاہر کا عطف ہوتا ہے تو واجب ہے اس کی تاکید ضمیر منفصل کے ساتھ اور یہاں پر ضمیر منفصل کے ساتھ تاکید نہیں لائی گئی

شارح اس کا جواب دے رہے ہیں کہ تاکید کا قائم مقام موجود ہے اور وہ ہے معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان فصل اس قول سے،، فی الطريق،، اور جب فصل آجائے تو پھر ضمیر منفصل کے ساتھ تاکید لانا واجب نہیں ہے کیونکہ فصل قائم مقام تاکید ہے اب مسئلہ کی وضاحت سن لیجئے اس عبارت میں تین مسائل ہیں

(۱) مسلمان نے کسی ذمی کو وکیل بنایا شراب کے خریدنے کا یا بیچنے کا

(۲) مسلمان نے ذمی کو وکیل بنایا خنزیر خریدنے کا یا بیچنے کا

(۳) ایک شخص نے احرام باندھنے سے پہلے شکار کیا تھا پھر حج یا عمرہ کیلئے احرام باندھا اور احرام باندھنے کے بعد کسی کو وکیل بنایا

اس شکار کو فروخت کرنے کا جو پہلے شکار کیا تھا۔۔ یہ تینوں صورتیں حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہیں اور حضرات صاحبین

کے نزدیک جائز نہیں ہیں



حضرات صاحبین کی دلیل: یہ ہے کہ ان تینوں صورتوں میں مؤکل (یعنی خود مسلمان اور محرم) خود ان چیزوں کا مالک نہیں ہے تو دوسروں کو بھی اس کا مالک نہیں بنا سکتا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جو حکم وکیل کیلئے ثابت ہوتا ہے وہ مؤکل کی طرف منتقل ہوتا ہے تو ذی کا شراب کو یا خنزیر کو یا وکیل کا شکار کو بیچنا مؤکل کی طرف منتقل ہوگا گویا کہ خود مؤکل نے یہ کام کیا ہے حالانکہ مسلمان نہ شراب بیچ سکتا ہے اور نہ خرید سکتا ہے اسی طرح محرم شکار نہیں بیچ سکتا تو کسی کو وکیل بھی نہیں بنا سکتا

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس باب میں دو اہلیتیں معتبر ہیں

(۱) وکیل کی اہلیت یعنی عاقد کی اہلیت تو عاقد کیلئے اہلیت تصرف ضروری ہے کہ عاقل بالغ آزاد ہو اور ذی میں یہ اہلیت موجود ہے اور تصرف کرنے کا اہل ہے

(۲) مؤکل کی اہلیت۔ مؤکل کی اہلیت کیلئے یہ ضروری ہے کہ حکم بیع یعنی بیع یا شمن کی ملکیت اس کی طرف منتقل ہو جائے اور مؤکل میں بھی یہ اہلیت موجود ہے اور اس مسئلے میں مؤکل کی طرف ملکیت غیر اختیاری طور پر منتقل ہوتی ہے اور ملکیت منتقل ہونے کا مسلمان اہل ہے جیسے کہ میراث میں کہ ایک ذی کا بیٹا پہلے سے مسلمان تھا اور اس کا والد کافر تھا اور اس کی ملکیت میں شراب یا خنزیر ہو پھر وہ کافر بھی مسلمان ہوا اور مر گیا اور اس نے میراث میں شراب یا خنزیر چھوڑا تو ان دونوں کی ملکیت اس مسلمان بیٹے کی طرف منتقل ہوگی اور یہ غیر اختیاری ہے اس طرح یہاں بھی جب وکیل نے اپنی اہلیت سے شراب یا خنزیر خرید لئے یا فروخت کئے تو بیع یا شمن کی ملکیت مؤکل کی طرف منتقل ہوگی غیر اختیاری طور پر لہذا ان امور میں ذی کو وکیل بنانا یا محرم کا غیر محرم کو وکیل بنانا درست ہے لیکن امام صاحب کے نزدیک پھر بھی یہ کام مکروہ ہے سخت کراہت کے ساتھ

اب سوال یہ ہے کہ جب مسلمان کیلئے شراب یا خنزیر یا اس کے شمن کی ملکیت ثابت ہوگئی تو اب مسلمان ان چیزوں کے ساتھ کیا کرے گا۔

صاحب ہدایہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ مسلمان پر واجب ہے کہ شراب سے سرکہ بنائے اور خنزیر کو چھوڑ دے اور اگر ان دونوں کا شمن ہو تو اس کو صدقہ کرے بلائیہ ثواب

والبیع بشرط یقتضیہ العقد: بیع میں شرائط کی تفصیل:

اس مہارت سے مصنفؒ بیع کے اندر شرط لگانے پر روشنی ڈال رہے ہیں اس باب میں عمدہ تفصیل وہ ہے جو محشی صاحب تکملہ عمدہ

الرعا یہ نے بیان کی ہے وہ قابل مطالعہ ہے۔ میں ان میں سے صرف چند شرائط کا ذکر کر رہا ہوں جن سے فساد اور عدم فساد کا اصول سمجھ میں آجائے گا وہ ضابطہ اور اصول یہ ہے کہ بیع کے اندر شرط لگانے کی چند صورتیں ہیں

(۱) ایسی شرط لگانا جس کا عقد تقاضا کرتا ہے اور مقتضی عقد کے موافق بھی ہو جیسے کوئی چیز اس شرط کے ساتھ فروخت کرنا کہ مشتری اس کا مالک ہوگا یا بائع اس چیز کو مشتری کو حوالہ کرے گا یا مشتری بائع کو ٹمن دے گا تو یہ شرط لگانا جائز ہے کیونکہ اگر یہ شرط نہ لگتی ہوتی تب بھی مشتری کیلئے ملکیت ثابت ہو جاتی اور بائع پر حوالہ کرنا لازم ہو جاتا شرط صرف تاکید کیلئے ہوتی ہے اور یہ شرط مقتضی عقد کے موافق ہے

(۲) ایسی شرط لگانا کہ عقد اس کا تقاضا نہیں کرتا لیکن اس میں کسی کا نفع نہ ہونہ عائدین کا اور نہ معقود علیہ کا جیسے یہ شرط لگانا کہ مشتری خریدے ہوئے جانور کو نہیں بیچے گا تو اس شرط سے بیع یعنی جانور مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اہل استحقاق نہیں تو اس سے عقد فاسد نہ ہوگا بلکہ شرط خود فاسد ہوگی

(۳) ایسی شرط لگانا جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور اس میں احد العاقدین کا نفع بھی ہو لیکن وہ شرط متعارف ہو یعنی عرف عام میں معمول ہو مثلاً جو اس شرط پر خریدنا کہ بائع اس میں تسمہ ڈالے گا یا فروغ اس شرط پر خریدنا کہ ایک سال تک مفت سروس کرے گا تو یہ بیع بھی فاسد نہ ہوگی اور یہ شرط درست ہوگی کیونکہ یہ حکم عرف عام سے ثابت ہے گویا کہ اجماع سے ثابت ہے

(۴) ایسی شرط لگانا جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا یعنی مقتضی عقد کے خلاف ہو اور امین عاقدین میں سے کسی ایک کا نفع ہو یا بیع کا نفع ہو جبکہ بیع اہل استحقاق ہو یعنی غلام یا باندی ہو تو اس صورت میں عقد فاسد ہوگا اور وجہ فساد یہ ہے کہ بائع اور مشتری نے جب بیع اور ٹمن کے درمیان مقابلہ کیا تو ٹمن بیع کے مقابل ٹمن اور شرط عوض سے خالی ہوگئی اور ایسی زیادتی جو عوض سے خالی ہو رہا کہلاتی ہے اور یہ ناجائز ہے اور جو چیز امر ناجائز کو شامل ہوتی ہے وہ خود بھی ناجائز ہوتی ہے لہذا ایسی شرط لگانا ناجائز ہے ان اصول کو مد نظر رکھتے ہوئے اب کتاب کے مسائل کو اس پر متفرع فرمائیں۔ چنانچہ فرمایا

**بشرط ان یقطعه البائع** :: پکڑ اس شرط پر خریدنا کہ بائع اس کو کاٹے گا یا اس کو بی کر قبضہ بنائے گا یا چیز خرید اس شرط پر کہ موچی اس کو جو بنا بنائے گا یا اس میں تسمہ ڈالے گا تو یہ بیع فاسد ہے کیونکہ عقد اس کا تقاضا نہیں کرتا اور اس میں مشتری کا فائدہ ہے البتہ فعل یعنی جوتے میں تعامل یہ ہے کہ لوگ چیز خرید کر موچی سے جوتا بھی بنواتے ہیں اور اس میں تسمہ بھی ڈلاتے ہیں تو تعامل اور عرف کی وجہ سے یہ جائز ہے ورنہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ جائز نہ ہوتا

او- **یستخدمہ شھر** غلام اس شرط پر خریدنا کہ بائع اس سے خدمت لے گا ایک ماہ تک تو یہ بھی مقتضی عقد کے خلاف ہے اور اس میں بائع کا فائدہ ہے اس وجہ سے یہ فاسد ہے

اور عقدہ اوید برہ۔ غلام اس شرط پر فروخت کرنا کہ مشتری اس کو آزاد کرے گا یا سکوند بر یا مکاتب بنائے گا تو یہ بھی فاسد ہے کیونکہ عقد اس کا تقاضا نہیں کرتا اور اس میں نفع ہے مبیع کا یعنی غلام کا اور وہ اہل استحقاق میں سے ہے وہ اپنے مکاتب اور تدبیر کا مطالبہ کر سکتا ہے لہذا اس صورت میں بیع فاسد ہے

وبیع امة الا حملها عطف على شرط لا يقتضيه العقد والاصل ان كل ما لا يصح افرادہ بالعقد لا يجوز استثنائه من العقد فانه من توابع الشيء فيكون داخلًا في المبيع تبعًا له فاستثنائه من العقد شرط لا يقتضيه العقد فيكون مفسدًا

ترجمہ۔ اور باندی کی بیع بدون حمل کے یہ قول عطف ہے ماقبل عبارت میں،، شرط لا يقتضيه العقد،، پر اور اصل یہ ہے کہ جس چیز کا ہر عقد کرنا صحیح نہیں اس کا عقد سے استثناء بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ شئی کے توابع میں سے ہے تو مبیع میں داخل ہوگی لیکن تابع ہو کر تو اس کا عقد سے استثناء کرنا ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا تو یہ فاسد کرنے والا ہے

تشریح: باندی کے حمل کا استثناء کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے باندی فروخت کر دی لیکن اس کے حمل کا استثناء کیا تو یہ بیع فاسد ہے اور اس باب میں اصل اور ضابطہ یہ ہے کہ فقہاء کے نزدیک جس چیز کا تمہا فروخت کرنا جائز ہے اس کا عقد سے استثناء کرنا بھی جائز ہے اور جس چیز کا تمہا فروخت کرنا جائز نہیں اس کا عقد سے استثناء بھی جائز نہیں ہے اور حمل بھی اسی قیل سے ہے کیونکہ حمل کو تمہا فروخت کرنا جائز نہیں ہے بلکہ یہ حیوان کے توابع میں سے ہے جیسے کہ اطراف حیوان حیوان کے توابع میں سے ہوتے ہیں اور حیوان کی بیع میں داخل ہوتے ہیں اسی طرح حمل بھی توابع میں سے ہے اور حیوان کی بیع میں داخل ہے تو اس کا عقد سے استثناء کرنا ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور جو شرط مقتضی عقد کے خلاف ہو اس سے عقد فاسد ہوتا ہے تو حمل کے استثناء سے بھی عقد فاسد ہوگا

والی النیروز والمہرجان وصوم النصاری وفطر الیہود ان لم یعرفا ذلك وقدم الحاج والحصاد والدياس والقطاف والعزاز القطاف جنی الثمر عن الاشجار والجزار قطع الصوف عن ظهر الغنم ويكفل البها ای يجوز الكفالة الى هذه الاوقات لان الجهالة اليسيرة يحتملها الكفالة وصح ان سقط الاجل قبل حلوله ای ان اسسقط هذه الاجال المجهولة قبل حلولها ينقلب البيع صحيحاً

ترجمہ۔ اور فاسد ہے نوروز، مہرگان، نصاری کے روزوں، اور یہود کے افطار تک جبکہ بائع اور مشتری اس کو نہ پہچانتے ہوں اور

حاجیوں کے آنے، بھیجی کاٹنے، اور غلہ گاہنے، اور پھل کاٹنے، اور اون کاٹنے تک قنطاف کہتے ہیں درختوں سے پھل اٹارنا اور جزا کہتے ہیں بھیجی کی پشت سے اون کاٹنا اور ان اوقات تک کفالت صحیح ہے کیونکہ تھوڑی سی جہالت کفالت میں قابل برداشت ہوتی ہے اور اگر ان مدتوں کے آنے سے پہلے مدت کو ساقط کر دیا تو صحیح ہو جائے گی یعنی ان مجہول اجال کو ان کے آنے سے پہلے ساقط کر دیا تو صحیح ہو جائے گی

تشریح نوروز اور مہرجان کو اجل شہرانا: نیروز نوروز کا معرب ہے۔ موسم ربیع کا پہلا دن اور مہرجان۔ مہرگان کا معرب ہے۔ موسم خزان کا پہلا دن

اب صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے کوئی چیز خرید لی اور ثمن ادا کرنے کیلئے نوروز یا مہرگان کا دن مقرر کر لیا یا یہ کہا کہ جس دن نصاب روزے رکھیں گے یا جس دن یہود افطار کریں گے یعنی عید کریں گے اس دن ثمن ادا کروں گا اور بائع اور مشتری کو یہ دن معلوم ہو تو بیع فاسد ہے اسلئے کہ میعاد اور اجل مجہول ہونے سے بیع فاسد ہوتی ہے۔ اور اگر بائع اور مشتری کو یہ دن معلوم ہو تو پھر بیع فاسد نہیں ہے اس لئے کہ اجل معلوم ہے

والی قدوم الحاج: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک چیز ادھار خرید لی اور ثمن ادا کرنے کی مدت مجہول بیان کر دی تو بیع فاسد ہوگی مثلاً یوں کہا کہ ثمن اس وقت دوں گا جب حاجی حضرات حج سے واپس ہو جائے۔ یا جب بھیجتی کٹنے لگے یا غلہ گاہنے لگے یا انگوٹہ توڑے جانے لگے یا جانوروں کی پشت سے اون کاٹنے جانے لگے یعنی ان اوقات کو ثمن ادا کرنے کا میعاد شہر لیا تو یہ ناجائز ہے کیونکہ یہ میعاد مجہول ہے اس میں تقدیم و تاخیر ہوتی ہے اور جب ثمن کی اجل مجہول ہو تو بیع فاسد ہوتی ہے اس لئے ان صورتوں میں بیع فاسد ہے البتہ اگر ان اوقات کو میعاد بنا کر کسی کے قرضے کی کفالت اور ضمانت لے لی جائے تو جائز ہے کیونکہ کفالت میں جہالت بسیرہ قابل برداشت ہے اور جہالت قاحشہ قابل برداشت نہیں ہے لہذا ان اوقات تک کسی کی کفالت لینے سے کفالت باطل نہ ہوگی

وصح ان اسقط الاجل قبل حلولہ: صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے کوئی چیز فروخت کی اور ان مذکورہ اجال کو میعاد قرار دیا یعنی نوروز یا قدوم الحاج وغیرہ کو اور پھر ان اجال کے آنے سے پہلے پہلے بائع اور مشتری اجل ساقط کرنے پر راضی ہو گئے تو بیع درست ہو جائے گی

اور امام زفرؒ کے نزدیک پھر بھی صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ جو عقد ایک مرتبہ فاسد ہو کر منعقد ہوا اب بدل کر جائز نہیں ہو سکتا

ہماری دلیل یہ ہے کہ میعاد مجہول ہونے کی صورت میں بیع اس لئے ناجائز ہے کہ یہ شرط مفقہی الی النزاع ہوتی ہے اور جب اصل آنے سے پہلے پہلے بائع اور مشتری نے اجل ساقط کر دیا تو مفسد آنے سے پہلے فساد زائل ہو گیا اور بیع مفقہی الی النزاع نہ رہا جب بیع مفقہی الی النزاع نہ رہی تو فساد بھی ختم ہو گیا اور بیع صحیح ہو گئی

(احکام البیع الباطل والفساد) ثم اعلم ان الحكم في البيع الباطل ان المبيع ان هلك في يد المشتري فعند البعض امانة وعند البعض مضمون بالقيمة كالمقبوض على سوم الشراء

ترجمہ: اور بیع فاسد و باطل کے احکام۔ تو جان لو کہ حکم بیع باطل کا یہ ہے کہ بیع اگر مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے تو بعض کے نزدیک امانت ہے اور بعض کے نزدیک مضمون بالقیمت ہے جیسے کہ مقبوض علی سوم الشراء

تشریح: ثم اعلم ان الحكم في البيع الباطل. بیع باطل کا حکم: یہاں سے مصنف بیع باطل اور بیع فاسد کا حکم بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ بیع باطل کا حکم یہ ہے کہ بیع مشتری کے قبضے میں ہلاک ہو جائے تو بعض کے نزدیک یہ امانت ہے یعنی مشتری پر ضمان نہیں ہوگا کیونکہ عقد تو ہوا نہیں ہے اور بیع پر قبضہ بائع کی اجازت سے ہوا ہے تو بیع بطور امانت کے ہو گئی اور امانت ہلاک ہونے سے ضمان لازم نہیں آتا

اور بعض کے نزدیک ہلاک ہونے سے ضمان لازم آتا ہے کیونکہ یہ مقبوض علی سوم الشراء سے کم نہیں ہے اور اس میں ہلاکت سے ضمان لازم آتا ہے تو اس میں بھی ہلاک ہونے سے ضمان لازم ہوگا یہ بیع باطل کا حکم ہے اور بیع فاسد کا حکم تفصیل کے ساتھ متن میں فرما رہے ہیں

واما حكم البيع الفاسد ففي المتن شرع في احكامه فقال فان قبض المشتري المبيع فاسدا برضاء بائعه صريحا او دلالة كقبضه في مجلس عقده وكل من عوضيه مال يملكه فان قيل كلامنا في البيع الفاسد فيكون كل من عوضين مال البتة اذ لو لم يكن لكان البيع باطلا فلما قد يذکر الفساد ويراد به الباطل كما ان في اول كتاب القدوري جعل البيع بالميتة فاسدا وهو باطل فلماذا قال وكل من عوضيه مال احتياطا حتى لو يشمل الفساد الباطل يكون هذا القيد مخرجا له عن هذا الحكم وهو ان يصير ملكا على انه قد يكون البيع فاسدا مع انه لا يكون كل من عوضيه مالا كما اذ باع وسكت عن الثمن فالبيع فاسد عندهما حتى يملك بالمقبض ويجب الثمن اى القيمة ولزمه مثله حقيقة او معنى اى ان هلك في يد المشتري وجب

علیہ المثل حقیقہ فی ذوات الامثال والمثل معنی وهو القیمۃ فی ذوات القیم

ترجمہ۔ بیع فاسد کا حکم متن میں ہے اس کے احکام شروع فرمادے چنانچہ فرمایا کہ اگر مشتری نے بیع فاسد میں بیع پر قبضہ کر لیا یا اس کی رضامندی سے چاہے صراحۃً ہو یا دلالتاً کہ اس نے بیع پر قبضہ کر لیا مجلس عقد اور عوضین میں سے ہر ایک مال ہو تو مشتری اس مالک ہو جائے گا اگر کہا جائے کہ ہمارا کلام تو بیع فاسد میں ہے تو عوضین میں سے ہر ایک مال ہوگا ضرور بالضرور اس لئے کہ اگر دونوں مال نہ ہوں تو پھر بیع باطل ہو جائے گی ہم کہتے ہیں کہ کبھی فاسد ذکر ہوتا ہے اور مراد اس سے باطل ہوتا ہے جیسے کہ کتاب قدور کے اول میں مردار کے بدلے بیع کو فاسد قرار دیا ہے حالانکہ وہ باطل ہے اس لئے فرمایا کہ عوضین میں سے ہر ایک مال ہو اعتباراً یہاں تک کہ اگر فاسد باطل کو شامل ہو بھی تو یہ قید اس کو نکالنے والی ہو جائے گی اس حکم سے اور حکم یہ ہے کہ بیع بائع کی ملک ہو جائے اس کے ساتھ یہ بھی کہ کبھی بیع فاسد ہوتی ہے باوجود اس کے کہ دونوں عوض مال نہیں ہوتے جیسے کسی نے کوئی چیز بیع دی اور ثمن سے خاموش رہا تو بیع فاسد ہے صاحبین کے نزدیک یہاں تک کہ قبضے سے مشتری مالک ہو جائے گا اور ثمن واجب ہوگا یعنی قیمت اور اس پر اسکا مثل لازم ہوگا حقیقۃً یا معنی یعنی جب وہ ہلاک ہو جائے مشتری کے پاس تو اس پر اسکا مثل حقیقی واجب ہوگا ذوات الامثال میں اور مثل معنوی لازم ہوگا جو کہ قیمت ہے ذوات القیم میں

تشریح بیع فاسد کا حکم: یہاں سے مصنف نے بیع فاسد کا حکم بیان فرمایا ہے مسئلہ یہ ہے کہ اگر مشتری نے بائع کی اجازت سے بیع پر قبضہ کر لیا اور عقد میں دونوں عوضین مال ہوں تو مشتری بیع کا مالک ہو جائے گا اجازت عام ہے چاہے صراحۃً ہو یا دلالتاً اگر صراحۃً اجازت دی ہو تو مشتری بیع کا مالک ہو جائے گا خواہ بائع کی موجودگی میں قبضہ کیا ہو یا عدم موجودگی میں۔ اور دلالتاً اجازت کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے مجلس عقد میں بائع کی موجودگی میں بیع پر قبضہ کر لیا اور بائع خاموش رہا تو یہ دلالتاً اجازت ہے اور اگر بائع کی عدم موجودگی میں مشتری نے بیع پر قبضہ کر لیا تو مشتری اسکا مالک نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں نہ صراحۃً اجازت ہے اور نہ دلالتاً

فان قيل كلامنا في البيع الفاسد ..

شارح متن کی عبارت وکل من عوضیہ مال پر اعتراض کر کے پھر اس کا جواب دے رہے ہیں

اعتراض یہ ہے کہ بیع فاسد کے حکم بیان کرنے میں وکل من عوضیہ مال کی قید لگانے کا کوئی فائدہ نہیں بلکہ تحصیل حاصل ہے کیونکہ بیع فاسد وہ ہوتی ہے کہ جس میں دونوں عوضین مال ہوں اگر عوضین مال نہ ہوں تو پھر وہ بیع بیع فاسد نہ رہے گی بلکہ باطل



ہو جائے گی لہذا اس قید لگانے کا کوئی فائدہ نہیں

جواب قلنا قیدیہ کر الفاسد ویراد بہ الباطل... سے شارح اسکا جواب دے رہے ہیں جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ فاسد عام ہے بیع فاسد کو بھی شامل ہے اور بیع باطل کو بھی اور بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ فاسد بول کر اس سے باطل مراد لی جاتی ہے جیسے کہ کتاب قدوری کے اول میں امام قدوری نے مردار کے عوض بیع کو فاسد قرار دیا ہے حالانکہ وہ باطل ہے وہ اس لئے کہ فاسد کا اطلاق باطل پر بھی ہوتا ہے لہذا اوکل من عوضہ مال کی قید احتیاط لگانا دی تاکہ اگر فاسد باطل کو شامل ہو بھی تو اس قید لگانے سے بیع باطل فاسد کے حکم سے نکل جائے گی اور بیع فاسد کا حکم یہ ہے کہ مشتری بیع کا مالک ہو جاتا ہے علی انہ قد یکن المبیع فاسدا... یہ ایک اعتراض کا جواب ہے

اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ بیع فاسد میں دونوں عوضین کا مال ہونا ضروری ہے حالانکہ ہم آپ کو دکھادیں گے کہ دونوں عوضین مال نہ ہوں گے اور پھر بھی بیع فاسد ہوگی باطل نہ ہوگی جیسے کوئی آدمی ایک چیز بیچ دے اور اس کا ثمن بیان نہ کرے تو بیع تو ہے لیکن اس میں ایک عوض مال نہیں ہے اور یہ بیع باطل ہونا چاہئے

جواب... اس مسئلے میں تفصیل ہے وہ یہ کہ حضرات صاحبین کے نزدیک مذکورہ صورت میں بیع منعقد ہے فساد کے ساتھ یعنی جب مشتری نے باقاعدہ طور پر بیع کر لی تو بیع نام ہے مبادلتہ المال بالمال کا تو گویا اس نے اپنے اوپر ثمن لازم کر لیا چاہے ثمن کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو یا صراحتہ ثمن کی نفی کی ہو تب بھی اس پر ثمن لازم ہوگا یعنی بیع منعقد ہے فاسد طور پر اور مشتری پر ہلاکت کی صورت میں قیمت لازم ہوگی لہذا بیع میں بدلین مال ہیں اور بیع فاسد ہے نہ کہ باطل

اور امام ابوحنیفہؒ سے اس مسئلے کے بارے میں دو روایتیں ہیں ایک روایت صاحبین کے مطابق ہے یعنی بیع منعقد ہے فاسد ہو کر اور ایک روایت یہ ہے کہ اس صورت میں بیع باطل ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ جب ثمن کی نفی کی تو بیع کارکن یعنی مبادلتہ المال بالمال ختم ہو گیا اور جب رکن بیع معدوم ہو گیا تو بیع باطل ہوگی۔

اور فاسد ہونے کی صورت میں جب بیع مشتری کے پاس ہلاک ہو جائے تو مشتری پر اسکا مثل لازم ہوگا ذوات الامثال میں اور اس کی قیمت لازم ہوگی ذوات القیم میں۔

ولکل منہما فسخہ قبل القبض وکذا بعدہ مادام فی ملک المشتري ان کان فی صلب العقد کبیع درہم بدرہمین اراد بالفساد فی صلب العقد الفساد الذی یکون فی حدالعوضین ولمن له الشرط ان کا بشرط زائد کشرط ان یهدی له ہدیہ ذکر فی الذخیرۃ

ان هذا قول محمدؐ ابا عندهما فلكل واحد حق الفسخ لان الفسخ لحق الشرع للاحق احد المتبايعين فانهما راضيان بالعقد فان باعه المشتري او وهبه او اعتقه صح وعليه قيمته وسقط حق الفسخ لانه تعلق به حق العبد وانما يفسخ حقا لله تعالى واذا اجتمع حق الله وحق العبد يرجح حق العبد لحاجته ولا يأخذ به البائع حتى يرد ثمنه اى البائع اذا فسخ البيع الفاسد لا يأخذ المبيع حتى يرد الثمن لان المبيع محبوس بالثمن بعد الفسخ فان مات هو فالمشتري احق به حتى يأخذ ثمنه اى باع شيئا بيعا فاسدا ووقع التقابض ثم فسخ البيع ثم مات البائع فلمشتري حق حبس المبيع حتى يأخذ الثمن ولا يكون اسوة لغرماء البائع

ترجمہ۔ اور دونوں پر واجب ہے اس کا فسخ کرنا قبضے سے پہلے اسی طرح قبضے کے بعد بھی جب تک مبیع مشتری کی ملکیت میں ہو اگر فساد ملب عقد میں ہو یہ ایک درہم کو دو درہم کے عوض بیچنا۔ ملب عقد میں فساد سے مراد وہ فساد ہے جو دونوں عوضین میں سے کسی ایک میں ہو اور اس پر واجب ہے جس کے واسطے شرط ہو اگر فساد شرط زائد کی وجہ سے ہو جیسے یہ شرط لگانا کہ مشتری اسکو دیر دے گا ذخیرہ میں ہے کہ یہ امام محمد کا قول ہے اور حضرات فقہین کے نزدیک ہر ایک کو فسخ کرنے کا حق حاصل ہے کیونکہ فسخ کرنا حق شرع کی وجہ سے ہے نہ کہ متباہین کے حق کی وجہ سے کیونکہ وہ تو راضی ہیں عقد پر اگر مشتری نے اس کو بیچ دیا یا ہبہ کر کے پیر کر دیا یا غلام تھا اس کو آزاد کر دیا تو صحیح ہے اور اس پر اس کی قیمت لازم ہے اور فسخ کرنے کا حق ساقط ہو گیا کیونکہ اس کے ساتھ متعلق ہو گیا ہے بندے کا حق اور جو فسخ کرنا تھا وہ اللہ کے حق کی وجہ سے تھا اور جب اللہ کا حق اور بندے کا حق جمع ہو جائے تو بندے کے حق کو ترجیح دی جاتی ہے اسلئے کہ بندہ محتاج ہے اور بائع اسکو نہیں لے سکتا یہاں تک کہ ثمن واپس کر دے کیونکہ بیچ روک ہوئی ہے ثمن کے عوض فسخ کرنے کے بعد۔ اور اگر مر جائے تو مشتری اسکا زیادہ حقدار ہے یہاں تک کہ ثمن لے لے لینی کسی نے بیچ دی ایک چیز کو بیچ فاسد کے ساتھ اور اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر بیچ کو فسخ کر دیا پھر بائع مر گیا تو مشتری کو بیچ روکنے کا حق ہے یہاں تک کہ ثمن واپس لے لے اور یہ بائع کے قرض خواہوں کے ساتھ برابر نہ ہوگا

تشریح متعاقدین میں سے ہر ایک پر فساد دور کرنا لازم ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ بیچ فاسد میں فساد دور کرنے کیلئے متعاقدین میں سے ہر ایک کو فساد دور کرنے کا اختیار ہے خواہ قبضے سے پہلے ہو یا قبضے کے بعد جب تک کہ مبیع مشتری کی ملکیت میں موجود ہو قبضے سے پہلے تو اس لئے فسخ کرنے کا اختیار ہے کہ بیچ فاسد مفید ملک نہیں ہوتی تو قبضے سے پہلے فسخ کرنا گویا کہ مالک بننے سے رک جانا ہے مالک ہونے سے رکنے کا اختیار بائع و مشتری

دونوں کو حاصل ہے تو دونوں کو فسخ کرنے کا اختیار بھی حاصل ہوگا اور اگر قبضے کے بعد مراد ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں یا فساد صلب عقد میں ہوگا یعنی احد البدلین میں فساد ہوگا جیسے کہ ایک درہم کو دو درہم کے عوض فروخت کرنا۔ یا شرط زائد کی وجہ سے فساد ہوگا جیسے بائع نے فروخت کرتے وقت یہ شرط لگا دی کہ مشتری بائع کو ہدیہ دے گا

ایک صورت میں بائع و مشتری دونوں کو عقد فسخ کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ فساد قوی ہے اور فساد دور کرنا شریعت کا حق ہے اور حق شرع کی وجہ سے عقد فاسد لازم نہ رہا اور جب عقد غیر لازم ہے تو عاقدین میں سے ہر ایک کو فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہے اور اگر دوسری صورت ہو یعنی فساد شرط زائد کی وجہ سے ہو تو پھر عقد فسخ کرنے کا اختیار اسکو ہے جس نے شرط لگائی ہے اور شرط کی وجہ سے جس کو فائدہ حاصل ہو رہا ہے اس کو فسخ کرنے کا حق ہے دوسرے کو نہیں ذخیرہ میں ہے کہ یہ امام محمد کا قول ہے اور حضرات متقدمین کے نزدیک بائع و مشتری دونوں کو عقد فسخ کرنے کا اختیار ہے کیونکہ فسخ کرنا حق شریعت کی وجہ سے ہے نہ کہ عاقدین میں سے کسی ایک کی وجہ سے کیونکہ عاقدین تو شرط پر راضی ہو چکے ہیں لیکن شریعت اس پر راضی نہیں ہے لہذا فسخ کرنا حق شرع کی وجہ سے ہے اور حق شرع دونوں کو حاصل ہے لہذا دونوں اس عقد کو فسخ کر سکتے ہیں

فان باعاً لمشتري او وهبه وسلمه....

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے شراء فاسد کے ساتھ کوئی چیز خرید لی اور پھر مشتری نے بائع کی اجازت سے بیع پر قبضہ کر لیا اس کے بعد مشتری نے یہ چیز کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دی یا ہبہ کر کے سپرد کر دیا یا غلام تھا اس کو آزاد کر دیا تو مشتری کے یہ تصرفات صحیح ہیں اور مشتری پر ان چیزوں کی قیمت دینا لازم ہوگا اور بائع اول کی طرف واپس کرنا یعنی بیع اول کو فسخ کرنے کا حق نافذ ہو جائے گا کیونکہ مشتری ان تصرفات کا مالک ہے اور ان تصرفات کے نافذ ہونے کے بعد بیع کے ساتھ عبد کا حق وابستہ ہو گیا اور بندے کے حق کا تقاضا یہ ہے کہ بیع اول فسخ نہ کیا جائے اور حق شرع کا تقاضا یہ ہے کہ بیع اول فسخ کیا جائے اور جب حق عبد اور حق شرع جمع ہو جائے تو حق عبد کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ بندہ محتاج ہے اور شارع یعنی اللہ پاک غنی ہے تو حق عبد مقدم ہو چکا ہے ہونے کی وجہ سے لہذا بیع اول فسخ نہ کیا جائے گی اور مشتری اول پر اس کی قیمت بائع اول کو حوالہ کرنا لازم ہوگا

ولایا خذه البائع حتی یرد ثمنہ... صورت مسئلہ یہ ہے کہ بیع فاسد میں جب بائع اور مشتری نے بیع فاسد فسخ کر دیا اور بائع مشتری سے بیع واپس لینا چاہے تو نہیں لے سکتا جب تک مشتری کو ثمن واپس نہ کر دے کیونکہ فسخ کرنے کے بعد بیع محبوس ہے ثمن کے عوض جب تک بائع بیع کا عوض واپس نہ کرے گا اس وقت تک مشتری بیع کو بائع کے حوالہ نہیں کرے گا اور اگر بائع مرجائے تو مشتری بیع کا زیادہ حقدار ہے یہاں تک کہ مشتری اپنا دیا ہوا پورا ثمن وصول کر لے کیونکہ جب مشتری بائع کی زندگی میں بیع کا

زیادہ حقدار تھا تو اس کے مرنے کے بعد بھی قرض خواہوں اور وارثوں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہوگا اور باقی قرض خواہوں کے ساتھ برابر نہ ہوگا بلکہ ان سب پر اس کا حق مقدم ہوگا پس اگر اس سے کوئی چیز بچ جائے تو پھر دوسروں کو ملے گی ورنہ نہیں

فطاب للبائع ربح ثمنه بعد التقابض للمشتري ربح مبیعه یتصدق به صورة المسئلة باع جاریہ بیعاً فاسداً بالدرهم او بالدنانیر وتقابضاً فباع المشتري الجاریة و ربح لا یطیب له الربح وار ربح البائع فی الثمن یطیب له الربح والفرق ان المبیع متعین فی العقد فیکون فیہ خبث بسبب فساد الملك وفي فساد الملك شبهة عدم الملك والشبهة ملحقة بالحقیقة فی الحرمة فان النبی علیه السلام نهی عن الربوا والریبة واما الدرهم والدنانیر فغیر متعینة فی العقد ولو كانت متعینة كانت فیہ شبهة الخبث بسبب الفساد فعند عدم التعین یكون فی تعلق العقد بها شبهة فیکون فیها شبهة الـ شبهة ولا اعتبار لها هذا فی الخبث بسبب فساد الملك اما الخبث بسبب عدم الملك فیشمل النوعین عند ابی حنیفة یعنی ان الربح فی المغصوب لا یطیب له سواء كان المغصوب مما یتعین كالجاریة مثلاً او مما لا یتعین كالدرهم والدنانیر حتی ان باع الدرهم المغصوبة وحصل فیها ربح لا یكون طیباً لان فی الاول حقیقة الخبث وفي الثاني شبهة الخبث والشبهة ملحقة بالحقیقة فی الحرمة

ترجمہ۔ حلال ہے بائع کیلئے ثمن کا نفع قبضہ کے بعد نہ کہ مشتری کیلئے بیع کا نفع تو اس کو صدقہ کرے گا صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے ایک باندی بیچ دی بیع فاسد کے ساتھ دراهم یا دنانیر کے عوض اور دونوں نے اس پر قبضہ کر لیا پھر مشتری نے باندی بیچ دی اور اس میں نفع کمایا تو اس کے لئے نفع حلال نہیں ہے اور اگر نفع کمایا بائع نے ثمن میں تو اس کیلئے نفع حلال ہے اور فرق یہ ہے کہ بیع متعین ہے عقد میں تو اس میں خیانت فساد ملک کی وجہ سے ہوگی اور فساد ملک میں شبہ ہے عدم ملک کا اور شبہ ملحق ہے حقیقت کے ساتھ حرمت کے باب میں کیونکہ حضور ﷺ نے منع فرمایا ہے ربوا اور رریہ سے، اور ہے دراهم و دنانیر تو وہ غیر متعین ہیں عقد میں اور اگر متعین ہو بھی جائے تو پھر بھی اس میں خیانت کا شبہ ہے فساد کی وجہ سے تو متعین نہ ہونے کے وقت اس کے ساتھ عقد معلق ہونے میں شبہ ہے تو اس میں شبہ الـ شبہ ہے اور اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے یہ تفصیل اس بحث میں ہے جو فساد ملک کی وجہ سے ہوا راہدہ بحث جو عدم ملک کی وجہ سے ہو تو وہ دونوں نوعوں کو شامل ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یعنی نفع مغصوب میں اس کے لئے حلال نہیں ہے چاہے مغصوب ان چیزوں میں سے ہو جو متعین ہوتی ہے جیسے باندی یا ان چیزوں میں سے جو متعین نہیں ہوتی

جیسے دراہم و دنانیر یہاں تک کہ اگر کسی نے بیچ دئے غصب کے دراہم اور اس میں نفع حاصل کیا تو یہ حلال نہیں ہے کیونکہ پہلی صورت میں حقیقت خبث ہے اور دوسری صورت میں شبہ خبث اور شبہ ملحق ہے حقیقت کے ساتھ حرمت میں

**تشریح:** جو چیزیں متعین کرنے سے متعین ہوتی ہیں اس میں خبث مؤثر ہوتا ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے بیچ فاسد کے طور پر کوئی باندی خرید لی دو ہزار (۲۰۰۰) دراہم کے عوض اور دونوں نے باہمی قبضہ کر لیا یعنی بائع نے ثمن پر اور مشتری نے باندی پر پھر مشتری نے یہ باندی پچیس سو (۲۵۰۰) دراہم کے عوض فروخت کر کے اس میں پانچ سو دراہم کا نفع حاصل کیا تو مشتری کیلئے یہ پانسو کا نفع حلال نہیں ہے بلکہ اس پر واجب ہے کہ یہ پانچ سو دراہم صدقہ کر دے اور اگر بائع نے ثمن پر یعنی دو ہزار دراہم سے تجارت شروع کی اور اس میں نفع حاصل کیا اور اس میں پانچ سو دراہم نفع کمایا تو بائع کے لئے یہ نفع حلال ہے ان صورتوں کے درمیان فرق بیان کرنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھئے کہ اموال دو قسم

ہیں

(۱) وہ جو عقود میں متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں جیسے دراہم و دنانیر کے علاوہ دوسرے اشیاء جانور باندی وغیرہ

(۲) دوسری قسم وہ ہے جو عقود میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے جیسے دراہم اور دنانیر.. اسی طرح خبث (حرمت کی نجاست) کی بھی دو قسمیں ہیں

(۱) وہ خبث جو ملک فاسد ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اس کو خبث بسبب فساد الملک کہا جاتا ہے

(۲) دوسرا خبث وہ ہے جو ملک نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اس کو خبث بسبب عدم الملک کہا جاتا ہے پہلا خبث ان چیزوں کے اندر مؤثر ہوتا ہے جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہیں لیکن جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی ان میں مؤثر نہیں ہوتا اور دوسرا خبث دونوں کے اندر مؤثر ہوتا ہے

اس تمہید کے بعد اب دونوں صورتوں کے درمیان فرق سمجھ لو۔ فرق یہ ہے کہ باندی ایسی چیز ہے کہ جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے جب باندی متعین ہے تو عقد ثانی اس کی ذات کے ساتھ متعلق ہوگا اور یہ باندی عقد فاسد کی وجہ سے ملک فاسد تھی تو مشتری کا اس باندی کو بیچ کر نفع حاصل کرنا ملک فاسد سے نفع حاصل کرنا ہے اور جو نفع ملک فاسد سے حاصل ہوتا ہے اس میں خبث یعنی حرمت کی نجاست مؤثر ہوتی ہے تو اس میں خبث فساد ملک کی وجہ سے ہے اور فساد ملک میں عدم ملک کا شبہ ہے کیونکہ ملک فاسد علی شرف الزوال ہے گویا کہ یہ ملک کعدم الملک ہے اور شبہ حرمت ملحق ہے حقیقت حرمت کے ساتھ باب حرمت میں کیونکہ نبی ﷺ نے منع فرمایا ہے ربوا اور ربیہ سے اور ربیہ سے مراد شبہ ہے لہذا باندی سے جو نفع حاصل کیا ہے اس میں خبث ہے

اور جس چیز میں خبث ہو اس کا صدقہ کرنا واجب ہے اپنے استعمال میں لانا جائز نہیں ہے لہذا باندی سے جو نفع حاصل ہوا ہے اس کا صدقہ کرنا واجب ہے

اور رہے در اہم و دنانیر چونکہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے عقد میں اور اگر متعین ہو بھی جائے تو اس میں خبث فساد ملک کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اور اگر فساد نہ ہو تو خبث بھی نہ ہوگا اور جب در اہم و دنانیر متعین نہ ہوئے تو عقد ثانی ان در اہم کی ذات کے ساتھ متعلق نہ ہوگا اور جب یہ عقد در اہم کی ذات کے ساتھ متعلق نہ ہو تو عقد کی وجہ سے جو نفع حاصل ہوگا اس میں خبث بھی پیدا نہ ہوگا اور جب اس میں خبث نہیں ہے تو اس کا صدقہ کرنا بھی واجب نہیں ہے خلاصہ یہ ہے کہ عقد ثانی سے جو نفع حاصل ہوا ہے اس میں آپ یقین کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ ان در اہم سے حاصل ہوا ہے جو میں نے عقد فاسد میں مشتری سے لئے تھے بلکہ نفع میں یہ بھی شبہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ان در اہم سے حاصل ہوا ہو یا ہو سکتا ہے کہ ان کے علاوہ دوسرے در اہم سے حاصل ہوا ہو تو اس نفع میں شبہ الشبہ ہے اور حرمت کے باب میں شبہ کا اعتبار ہے شبہ الشبہ کا اعتبار نہیں ہے یہ تفصیل اس خبث کے بارے میں ہے جو فساد ملک کے سبب سے ہے اور جب خبث عدم ملکیت کے سبب سے ہو یعنی نفع میں عدم ملک کی وجہ سے جو فساد پیدا ہوا ہے تو وہ دونوں نوعین کو شامل ہے یعنی میع سے جو نفع حاصل ہو جائے اس کو بھی شامل ہے اور در اہم سے جو نفع حاصل ہو جائے اس کو بھی، مثلاً کسی نے باندی غصب کی اور پھر اس کو فروخت کر کے نفع کمایا اس کے بعد مالک کو اس کا ضمان ادا کر دیا غاصب کیلئے یہ نفع حلال نہیں ہے بلکہ اس کو صدقہ کرنا واجب ہے یا در اہم غصب کر کے اس کو فروخت کر دیا اس میں نفع کمایا یا مالک کو اصل در اہم کا ضمان ادا کر دیا تو غاصب کیلئے یہ نفع حلال نہیں ہے کیونکہ صورت اول میں حقیقت خبث ہے اور دوسری صورت میں شبہ خبث ہے اور شبہ خبث بھی ملحق ہے حقیقت خبث کے ساتھ باب حرمت میں

كما طاب ربح مال ادعاه فقضى به ثم ظهر عدمه بالتصادق اى ادعى على رجل مالا ففضاه فربح فيه المدعى ثم تصادقا على ان هذا المال لم يكن على المدعى عليه فالربح طيب لان المال المقضى به بدل الدين الذى هو حق المدعى والمدعى باع دينه بما اخذ فاذا تصادقا على عدم الدين صار كانه استحق ملك البائع وبذل المستحق مملوك ملكا فاسدا فيكون البيع فى حق البدل بيعا فاسدا فلا يؤثر الخبث فيما لا يتعين بالتعيين فان قيل ذكر فى الهداية فى المسئلة السابقة ثم اذا كانت دراهم الثمن قائمة اخذها بعينها لانها تتعين بالتعيين فى البيع الفاسد وهو الاصح لانه بمنزلة الغصب فهذا يناقض ما قلتم من عدم تعيين الدراهم والدنانير قلنا بكن التوفيق بينهما بان لهذا العقد شبهتين شبهة الغصب وشبهة البيع فاذا كانت قائمة اعتبر شبهة



لعصب سعيًا في رفع العقد الفاسد وإذا لم تكن قائمة فاشترى بها شيئًا يعتبر شبهة البيع حتى لا يسرى الفساد إلى بدله لما ذكرنا من شبهة الشبهة وايضا لتداول الأيدي تأثير في رفع الحرمة على ما عرف

ترجمہ۔ جس طرح حلال ہے نفع اس مال کا جس کا کسی نے دعویٰ کیا دوسرے پر اور اس نے ادا کیا پھر اس کا نہ ہونا ظاہر ہوا یا ہی چائی سے یعنی ایک شخص نے دوسرے شخص پر مال کا دعویٰ کیا اور اس نے ادا کر دیا تو مدعی نے اس میں نفع کمایا یا پھر دونوں نے باہمی چائی کا معاملہ کیا کہ یہ مال مدعی علیہ پر نہیں تھا تو نفع حلال ہے کیونکہ ادا شدہ مال عوض ہے اس دین کا جو مدعی کا حق ہے اور مدعی نے اپنا حق بیچ دیا ہے اس چیز کے عوض میں جو اس نے لیا ہے جب دونوں نے تصدیق کی دین نہ ہونے پر تو ایسا ہو گیا گویا کہ بائع کی ملکیت کسی کی مستحق ہو گئی اور مستحق کا بدل مملوک ہوتا ہے ملک فاسد کے ساتھ تو بیع بدل کے حق میں بیع فاسد ہے تو بحث مؤثر نہیں ہے ان چیزوں میں جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی۔ اگر کہا جائے کہ ہدایہ میں مذکور ہے پہلے مسئلے میں کہ اگر زمین کے دراہم قائم ہوں تو عین دراہم کو لے گا کیونکہ یہ متعین ہوتے ہیں متعین کرنے سے بیع فاسد میں اور یہ صحیح ہے کیونکہ یہ غرض غصب ہے اور یہ منافی ہے اس سے کم جو تم نے کہا کہ دراہم و دنانیر متعین نہیں ہوتے۔ ہم کہتے ہیں کہ دونوں کے درمیان توفیق ممکن ہے کہ اس عقد کی دو مشابہتیں ہیں ایک مشابہت ہے غصب کے ساتھ اور ایک مشابہت ہے بیع کے ساتھ جب دراہم حصہ خود قائم ہوں تو غصب کی مشابہت کا اعتبار کیا جائے گا عقد فاسد کو ختم کرنے میں کوشش کرتے ہوئے اور جب نوجوان ہوں اور اس کے عوض کوئی چیز خرید لی تو پھر بیع کے ساتھ مشابہت کا اعتبار کیا جائے گا یہاں تک کہ فساد سرائت نہیں کرے گا اس کے بدل کی طرف جیسے کہ ہم ذکر کیا ہے اس میں شتمۃ الشتمہ ہے اور اسی طرح ہاتھوں کی تبدیل ہونے کیلئے تاثیر ہوتی ہے حرمت کے رفع کرنے میں جیسے کہ مشہور ہے

تفریق کسی پر مال کا دعویٰ کرنا مال لینے کے بعد دعویٰ ترک کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران پر دعویٰ کیا کہ میرا تجھ پر ایک ہزار روپے ہیں لھذا آپ مجھے وہ روپے ادا کر دے پس مدعی علیہ یعنی عمران نے ایک ہزار روپے ادا کر دے پھر دونوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ مدعی کا مدعی علیہ (خالد کا عمران) پر کچھ واجب نہیں ہے حالانکہ اس عرصے میں مدعی نے مدعی علیہ کی اس رقم سے نفع حاصل کیا ہے تو یہ نفع مدعی کیلئے حلال ہے اس کا صدقہ کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ یہاں حبث فساد ملک کی وجہ سے ہے اور فساد ملک کی وجہ سے حبث اس لئے ہے کہ مدعی کے ایک ہزار روپے کا دعویٰ کرتے وقت جب مدعی علیہ نے اقرار کر لیا تو مدعی کا مدعی علیہ پر ایک ہزار روپے کا دین (قرضہ) واجب ہو گیا اور

دین ماوجب فی الذمہ کو کہتے ہیں پھر جب مدعی علیہ نے مدعی کو ایک ہزار روپے واپس کر دئے اور مدعی نے اس پر قبضہ کر لیا تو ایک ہزار روپے دین کا بدلہ نہ کہ دین کیونکہ دین مال نہیں ہوتا بلکہ دین حق ہوتا ہے جو مدیون کے ذمہ واجب ہوتا ہے پس مدعی نے ایک ہزار کے عوض اپنا دین مدعی علیہ کو فروخت کر دیا پھر جب دونوں اس بات پر متفق ہو گئے کہ مدعی کا مدعی علیہ پر کچھ واجب نہیں ہے تو گویا دین مستحق ہو گیا یعنی ایسا ہوا کہ دین پر کسی نے استحقاق کا دعویٰ کیا اور اس کو لے گیا پس جب دین مستحق ہو گیا تو اس کا بدلہ یعنی ایک ہزار روپے میں مدعی کی ملک فاسد ہوگی اور مدعی پر اس ایک ہزار روپے کا واپس کرنا واجب ہے کیونکہ بدلہ مستحق مملوک ہوتا ہے ملک فاسد کے ساتھ لحد ابدل کے حق میں یعنی ایک ہزار روپے کے حق میں بیع فاسد ہے تو ایک ہزار روپے مستحق ہونے کے بعد مدعی کے مملوک تو ہے لیکن فاسد ہے اور ملک فاسد سے جو نفع حاصل ہوتا ہے اس میں خبث ہوتا ہے پس مدعی نے ایک ہزار روپے سے جو نفع حاصل کیا ہے وہ خبیث ہے مگر روپے یعنی دراہم و دنانیر متعین کرنے کے باوجود متعین نہیں ہوتے اس لئے اس میں خبث مؤثر نہیں ہوتا کیونکہ جو خبث فساد ملک کی وجہ سے ہوتا ہے وہ مالا متعین میں مؤثر نہیں ہوتا پس جب خبث مؤثر نہیں ہے تو مدعی کیلئے وہ نفع حلال ہے اور اس کا صدقہ کرنا واجب نہیں ہے

فان قيل... شارح ہدایہ کی عبارت اور الوقایہ کی عبارت میں تعارض نقل کر کے پھر اس کے درمیان تطبیق ذکر کر رہے ہیں

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ہدایہ میں صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ اگر دشمن کے دراہم موجود ہوں ابھی تک وہ خرچ نہ کئے ہوں تو ان عین دراہم کا واپس کرنا واجب ہے کیونکہ دراہم و دنانیر بیع فاسد میں متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں اور یہ صحیح مذہب ہے کیونکہ یہ بمنزلہ غصب ہے کہ غصب میں جب تک مقصوب شدہ دراہم قائم ہوں تو ان کا واپس کرنا واجب ہے بعینہ۔ اور یہاں کتاب میں فرماتے ہیں بیع فاسد میں دراہم و دنانیر متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے اور یہ صریح تناقض ہے کہ ایک جگہ فرماتے ہیں دراہم متعین کرنے سے متعین ہوتے ہیں اور دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ دراہم و دنانیر متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے

قلنا لیکن التوفیق ینہما... اس قول سے شارح اس تناقض کا جواب دے رہے ہیں

جواب: کا حاصل یہ ہے کہ بیع فاسد میں دراہم و دنانیر کی دو مشابہتیں ہیں ایک مشابہت ہے غصب کے ساتھ اور ایک مشابہت ہے بیع کے ساتھ۔ جب بیع فاسد میں دراہم و دنانیر بیعنا قائم ہوں ابھی وہ کسی چیز کے عوض خرچ نہ کئے گئے ہوں اور نہ ہلاک ہوئے ہوں تو اس میں غصب کی مشابہت معتبر ہے اور غصب کی صورت میں غاصب پر شئی مقصوبہ کا بعد واپس کرنا لازم ہے لہذا جب دراہم موجود ہوں تو بعینہ اس کا واپس کرنا واجب ہے تاکہ عقد فاسد کی بنیاد ہی ختم ہو جائے اور جب دراہم بعینہ قائم

یہ ہوں بلکہ اس کو خرچ کر کے اس کے عوض دوسری چیز خریدی گئی ہو تو اس میں بیع کی مشابہت معتبر ہے اور فساد اس کے بدل میں رایت نہیں کرے گا اور اس کے بدل میں جو نفع حاصل ہو جائے وہ بائع کے لئے حلال ہوگا کیونکہ اس میں شفعۃ الشبہ ہے اور رمت کے باب میں شفعہ کا تو اعتبار ہے لیکن شفعۃ الشبہ کا اعتبار نہیں ہے

دوسرا جواب یہ ہے کہ تبدیل ملک کیلئے تاثیر ہوتی ہے حرمت کو ختم کرنے میں جیسے کہ مشہور حدیث ہے حضرت بریرہؓ کی، لکب مدقۃ النہادیہ، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تبدیل ملک سے تبدیل عین ہوتا ہے جب دراہم بائع کی ملکیت سے نکل کر اس کیوں اس کی ملکیت میں شئی اخرداغل ہوگئی تو اس تبدیل سے شئی آخر میں حرمت ثابت نہ ہوگی اگرچہ عین دراہم میں ثابت ہو

ابو یوسف فی دار شرارھا شراء فاسدا لزمه قيمتها وشك ابو يوسف فيها هذا عند ابی حنیفہ فان عندهما ينقض البناء وهذه السئلة من المسائل التي انكر ابو يوسف روايتها عن ابی حنیفہ فان بابوسف قال لمحمد مارويت لك عن ابی حنیفہ انه يأخذها بقيمتها بل رويت انه ينقض البناء بزوال محمد بل رويت الاخذ بالقيمة لكن نسيت فشك ابو يوسف في روايته عن ابی حنیفہ محمد لم يرجع عن ذلك وحمله على نسيان ابی يوسف فانه ذكر في كتاب الشفعة ان المشتري شراء فاسدا اذا بنا فيها فللشفيع الشفعة عند ابی حنیفہ وعندهما لاشفعة له فهذا يدل على انقطاع حق البائع ببناء المشتري عند ابی حنیفہ خلافا لهما

ترجمہ۔ اگر مشتری نے عمارت بنائی اس گھر میں جس کو خریدا ہو شراء فاسد کے ساتھ تو اس پر اس کی قیمت لازم ہے اور شک کیا ہے امام ابو یوسفؒ نے اس میں یہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک عمارت توڑ دی جائے گی اور یہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جس کی روایت کرنے میں امام ابو یوسفؒ نے انکار کیا ہے امام ابو حنیفہؒ سے کیونکہ امام ابو یوسفؒ نے امام محمدؒ سے کہا کہ میں نے تو روایت نہیں کی آپ کو امام ابو حنیفہؒ سے کہ وہ لے گا قیمت کے ساتھ بلکہ میں نے یہ روایت کی ہے کہ عمارت توڑے گا اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ نہیں بلکہ آپ نے روایت کی ہے کہ قیمت کے ساتھ لے گا لیکن آپ بھول گئے ہیں تو امام ابو یوسفؒ کو شک ہو اس کی روایت کرنے میں امام حنیفہؒ سے۔ اور امام محمدؒ نے اس سے رجوع نہیں کیا اور اس کو امام ابو یوسفؒ کا بھول قرار دیا کیونکہ انہوں نے ذکر کیا ہے کتاب شفعہ میں کہ شراء فاسد کے ساتھ خریدنے والا جب گھر بنائے زمین میں تو شفیع کے لئے شفعہ کا حق ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک اس کے لئے شفعہ کا حق نہیں ہے یہ دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ مشتری کی عمارت بنانے سے بائع کا حق منقطع ہو چکا ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک برخلاف

حضرات صاحبین کے۔

تشریح: امام محمد کا امام ابو یوسفؒ کی روایت نہ کرنے سے انکار: صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے ثراء فاسد کے ساتھ ایک احاطہ شدہ مکان یا زمین خرید کر اس میں مزید عمارت بنا ڈالی تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بائع کو بیع واپس کرنے کا حق نہیں رہا بلکہ مشتری پر زمین کی قیمت ادا کرنا لازم ہے یہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جس میں کہ امام ابو یوسفؒ شک کرتے تھے کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے یہ مسئلہ روایت نہیں کیا یعنی امام ابو یوسفؒ یہ تو فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ مشتری عمارت نہیں توڑے گا بلکہ قیمت دینا لازم ہے یعنی امام ابو یوسفؒ کو امام ابو حنیفہؒ کے مسلک میں شک نہیں ہے بلکہ شک صرف روایت کرنے میں ہے امام ابو یوسفؒ نے امام محمدؒ سے کہا کہ میں نے آپ کو امام ابو حنیفہؒ کا مسلک روایت نہیں کیا ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ نہیں بلکہ آپ نے مجھے امام صاحب کا مسلک یہ بیان کیا ہے کہ مشتری اس مکان کو لے گا اور اس کی قیمت دے گا اور فرمایا کہ آپ بھول گئے ہیں امام محمدؒ نے یقین کے ساتھ فرمایا کہ یہ روایت آپ نے مجھے ذکر کی ہے اور اس سے رجوع نہیں کیا اور اس کو امام ابو یوسفؒ کے لسان پر محمول کیا امام محمدؒ نے کتاب الشفعہ میں ذکر کیا ہے کہ جب مشتری نے ثراء فاسد کے ساتھ ایک گھر خرید اور پھر اس میں عمارت بنائی تو شفعہ کیلئے حق شفعہ ثابت ہوگا حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ اس بات کی دلیل ہے کہ بائع کا حق ختم ہو چکا ہے مشتری کی عمارت بنانے سے لھذا بیع فاسد میں بھی مشتری کی عمارت بنانے سے واپسی کا حق ساقط ہو گیا ہے اور مشتری پر قیمت دینا لازم ہوگا اور عمارت نہیں توڑیگا۔ برخلاف حضرات صاحبین کے کہ ان کے نزدیک مشتری کی عمارت بنانے سے واپسی کا حق ساقط نہیں ہوتا بلکہ مشتری پر لازم ہے کہ وہ عمارت توڑ دے اور گھر کو واپس کر دے تاکہ بیع فاسد ختم ہو جائے

۱۳-۳-۲۰۰۶ء

مطابق ۱۲-۲-۱۴۲۷ھ

## (فصل فی البیوع المکروهہ)

وكره النجش نجش المصيد بسكون الجيم اثارته والنجش جاء بفتح الجيم وسكونه وهو ان يستام سلعة لا يريد شرائها باكثر من قيمتها ليرى الآخر فيقع فيه والسوم على سوم غيره اذا رضى بثمان وتلقى الجلب المضربا هل البلد الجلب المجلوب فان المجلوب اذا قرب من البلد تعلق به حق العامة فيكره ان يستقبل البعض ويشتره ويمنع العامة عن شرائه وهذا انما يكره اذا كان مضرا باهل البلد - وقد سمعت ابيانا لطيفة لمولانا برهان الاسلام رحمه الله فكتبها احماضا وهي -

ابوبكر الولد المنتخب :: اراد الخروج لامر عجب :: فقد قال لي اني عزمت الخروج ::  
لكفارة هي لي ام اب :: فقلت الم تسمعن يا بني :: بنهي اتى عن تلقى الجلب ::

### (یہ فصل ہے بیوع مکروہ کے بیان میں)

ترجمہ: مکروہ ہے نجش، نجش الصيد جیم کے سکون کے ساتھ کا معنی ہے شکار کو ابھارنا نجش جیم کے فتح کے ساتھ بھی آیا ہے نجش یہ ہے کہ سامان کا بھاد لگا دے اور اسکے خریدنے کا ارادہ نہ ہو اس کی قیمت سے زیادہ کے ساتھ تاکہ دوسرا دیکھ کر خریداری میں واقع ہو جائے اور دوسرے کے بھاد پر بھاد کرنا جب کہ دونوں راضی ہو گئے ہوں ایک ثمن پر اور تلقی جلب جو کہ مضربا اہل شہر کیلئے جلب کے معنی ہے کھینچا ہوا کیونکہ کھینچا ہوا مال جب شہر کے قریب ہو جائے تو اس کیساتھ عام لوگوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے تو مکروہ ہے کہ بعض لوگ آگے جا کر اس کو خرید لے اور عام لوگوں کو اس کی خریداری سے روک لیں اور یہ اس وقت مکروہ ہے کہ اس سے اہل شہر کو ضرر ہو اور میں نے کچھ لطیف اشعار سنے ہیں مولانا برهان الاسلام کے تو میں نے یہاں لکھ دئے ہیں دل چسپی کیلئے اور وہ یہ ہیں ابوبکر جو پیارا بیٹا ہے اس نے نکلنے کا ارادہ کیا ایک عجیب امر کیلئے تحقیق اس نے کہا کہ میں نے نکلنے کا ارادہ کیا ہے گفتارہ کیلئے جو میرے باپ کی ماں ہے تو میں نے کہا کہ بیٹا تم نے نہیں سنا اس نئی کو جو وارد ہوئی ہے تلقی جلب کے بارے میں۔

تشریح: نجش کی تعریف: نجش جیم کے سکون کے ساتھ اس کا معنی ہے شکار کو ایک جگہ سے دوسری جگہ کیلئے بھڑکانا نجش نون اور جیم کے فتح کے ساتھ بھی آیا ہے۔ نجش کے معنی ہے بغیر ارادہ خریداری قیمت بڑھانا تاکہ دوسرا دیکھ کر اور زیادہ قیمت کے ساتھ خرید لے۔

اب سمجھ لو کہ نجش مکروہ ہے اور نجش یہ ہے کہ مشتری بیع کا شمن اس کی قیمت کے بقدر لگاتا ہے اس کے بعد ایک آدمی آتا ہے اور اس بیع کی قیمت زیادہ بتاتا ہے حالانکہ خود لینے کا ارادہ نہیں رکھتا لیکن صرف اس لئے یہ کام کرتا ہے تاکہ مخاطب اس چیز کو اس سے زیادہ قیمت کے ساتھ لے لے یہ مکروہ ہے کیونکہ اس میں مشتری کو دھوکہ دینا ہے اور دھوکہ دہی امر قبیح ہے جو بیع کے ساتھ مجاور ہے اور بیع کے ساتھ امر قبیح کی مجاورت سے بیع مکروہ ہو جاتی ہے نیز حدیث شریف میں حضور ﷺ نے نجش سے منع فرمایا ہے چنانچہ ارشاد ہے، لا تناشوا، کہ تم نجش کا ارتکاب نہ کرو۔ ہاں اگر مشتری نے اس کا شمن اسکی قیمت سے کم لگایا ہو اور دوسرے نے قیمت بڑھا کر اصل قیمت تک پہنچا دیا تو یہ مکروہ نہیں ہے کیونکہ اس میں ایک مسلمان یعنی بائع کی خیر خواہی ہے اور مشتری کا کوئی نقصان نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے

والسوم علی سوم غیرہ۔ بیع مکروہ میں سے دوسری قسم دوسرے کے بھاد پر بھاد کرنا ہے یعنی بائع اور مشتری سامان کے بیچے میں شمن کی ایک مقدار پر راضی ہو گئے ہیں مثلاً بائع نے مشتری سے کہا کہ یہ سائلکل میں نے آپ کو ہزار روپے کے عوض فروخت کی اور مشتری بھی اس پر راضی ہوا اتنے میں ایک تیسرا شخص آیا اور اس نے کہا کہ میں یہ سائلکل گیارہ سو میں لیتا ہوں تو یہ عمل مکروہ ہے کیونکہ اس صورت میں احد المتعاقدين کے قلب میں وحشت ڈالنا ہے اور یہ بھی ایک امر قبیح ہے اور امر قبیح کی مجاورت سے بیع مکروہ ہو جاتی ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے، لا یستام الرجل علی سوم احیہ، لیکن یہ بیع مکروہ اس وقت ہے جب کہ بائع اور مشتری ایک مقدار شمن پر راضی ہو چکے ہوں لیکن اگر وہ راضی نہ ہوئے ہوں اور ایک شخص ثالث نے قیمت بڑھا کر خرید لی تو یہ جائز ہے مکروہ نہیں ہے بلکہ بیع من یزید اور نیلام ہے اور یہ جائز ہے

اور تلتی جلب بھی مکروہ ہے... تلتی جلب کی چند صورتیں ہیں (۱) یہ کہ شہر میں قحط ہو اور شہر کے تاجروں کو قحطی کے آنے کی اطلاع مل جائے تو وہ شہر سے باہر جا کر قحطی والوں سے سارا غلہ خرید لیں تاکہ اہل شہر کو اپنی من مانی قیمت پر فروخت کریں (۲) یہ کہ شہر میں غلے کی کمی نہ ہو اور کچھ تاجروں نے شہر سے باہر جا کر سارا غلہ خرید لیا (۳) کچھ تاجروں نے شہر سے باہر جا کر قحطی والوں سے سستے داموں مال خرید لیا اور شہر کا بھاد ان پر مخفی رکھا یا یہ کہا کہ شہر میں اس سے کم دام پر بکے گا اور خود قحطی والے بھی شہر کے دام سے واقف نہ ہو (۴) یہ کہ قحطی والوں سے سستے داموں تو خرید لیا لیکن ان پر شہر کا بھاد مخفی نہیں رکھا بلکہ ان کو صاف بتا دیا۔

ان میں سے پہلی اور تیسری صورت مکروہ ہیں پہلی صورت تو اس لئے مکروہ ہے کہ تاجروں کے اس فعل سے اہل شہر کو ضرر ہے ان کی پریشانی میں مزید اضافہ کرتا ہے اور کسی کو ضرر میں مبتلا کرنا امر قبیح ہے اور امر قبیح کی مجاورت سے بیع مکروہ ہو جاتی ہے۔ اور تیسری



صورت میں آنے والے قافلے سے بھاؤ مخفی رکھ کر ان کو دھوکہ دینا ہے اور دھوکہ دینا بھی امر قبیح ہے اور امر قبیح کی مجاورت سے بیع مکروہ ہو جاتی ہے اور باقی دو صورتوں میں چونکہ یہ خرابیاں نہیں ہیں اس لئے ان میں بیع بلا کراہت درست ہے

شارح نے برہان الاسلام کے کچھ اشعار تحذیر اذہان اور لچکی کیلئے بیان فرمائے ہیں اس کا ترجمہ تو گزر چکا ہے لیکن اس مقام میں اشعار کی مناسبت تلقی جلب کے ساتھ یہ ہے کہ ابو بکر نے جب کہا کہ میں نے خروج کا قصد کیا ہے تو اس نے کہا کہ خروج لازم ہے تلقی جلب کیلئے دوسرے یہ کہ اس نے کہا کہ میں وادی کے استقبال اور ملاقات کیلئے آگے جاؤں گا تو اس نے کہا کہ یہ مشابہ ہے تلقی جلب کے ساتھ اور تلقی جلب سے نبی وارد ہوئی ہے حدیث میں۔۔۔ یہ محض ایک لطیفہ کے طور پر ذکر فرماتے ہیں ورنہ یہ کوئی مسئلہ نہیں ہے کہ وادی کے استقبال اور ملاقات کیلئے جانا مکروہ ہے

بیع الحاضر للبادی طمعافی الثمن الغالی زمان القحط صورته ان البادی یجلب الطعام الی البلد فیطرحة علی رجل یسکن البلد لیبع من اهل البلد بثمان غال فہذا یکرہ فی ایام العسرة والبیع عند اذان الجمعة وتفريق صغیر عن ذی رحم محرم منه

بلاحق مستحق هذا عند انی حنیفة ومحمدؐ اما عند ابی یوسفؒ اذا كانت القرابة قرابة ولاد لایجوز بیع احدهما بدون الآخر فانه علیہ السلام قال ادرك افرك ولو كان البیع نافذا لایمکنہ الاستدراك ولو كان بحق مستحق کدفع احدهما بالجناية والرد بالعیب لایکرہ ولا بیع من یزید

ترجمہ۔ اور مشتری کا بیچنا دیہاتی کیلئے ہمیشہ دام کی لالچ سے قحط کے زمانے میں صورت اس کی یہ ہے کہ دیہاتی طعام کو شہر لاتا ہے اور چھوڑتا ہے ایک آدمی کے پاس جو شہر میں رہتا ہے تاکہ وہ شہر والوں کو ہمیشہ دامنوں بیچ دے یہ مکروہ ہے تنگی کے زمانے میں اور مکروہ ہے بیع اذان جمعہ کے وقت اور مکروہ ہے جدائی کرنا چھوٹے بچے اور اس کے ذی رحم محرم کے درمیان بغیر کی حق مستحق کے یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب قرابت قرابت ولادت ہو تو ایک کی بیچ دوسرے کے بغیر جائز نہیں کیونکہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے،، کہ پھیر دو پھیر دو،، اگر بیع نافذ ہو جائے تو ممکن نہ ہوگا واپس کرنا اور اگر (جدائی کرنا) حق مستحق کی وجہ سے ہو جیسے کہ ایک کو حوالہ کرنا جنایت میں یا واپس کرنا عیب کی وجہ سے تو پھر مکروہ نہیں ہے اور مکروہ نہیں ہے غلام اور بولی لگا کر بیچنا

تشریح: بیع الحاضر للبادی: کی دو قسم کی تشریح کی گئی ہے: (۱) یہ کہ للبادی میں لام من کے معنی میں ہو تو اس کی صورت یہ ہے کہ قحط کا زمانہ ہو اور شہری تاجر اشیاء شہریوں کے ہاتھ فروخت نہیں کرتا بلکہ دیہاتیوں کے ہاتھ فروخت کرتا ہے

کیونکہ شہریوں سے زیادہ قیمت وصول نہیں کر سکتا اسلئے کہ وہ قیمت سے واقف ہیں اور دیہات والے قیمت سے ناواقف ہوتے ہیں انکو زیادہ قیمت کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے اگر تاجر کے اس عمل سے اہل شہر کو تنگی اور پریشانی لاحق ہوتی ہے تو یہ بیع مکروہ ہے ورنہ نہیں۔

(۲) یہ کہ لام اپنے معنی میں ہو اس کی صورت یہ ہے کہ ایک دیہاتی باہر سے غلہ لے کر شہر میں لاتا ہے اور ایک شہری اُن سے یہ کہتا ہے کہ تم اہل شہر کی عادت سے واقف نہیں ہو اور میں ان سے واقف ہوں لہذا تم خود مت بیچنا بلکہ میرے پاس چھوڑ دو۔ تاکہ میں زیادہ قیمت کے ساتھ فروخت کر سکوں تو شہری دیہاتی کا وکیل بن کر ان کیلئے بیچتا ہے گر ان قیمت کے ساتھ تو یہ بھی مکروہ ہے کیونکہ یہ صورت بھی اہل شہر کیلئے ضرر رساں ہے اس لئے کہ دیہاتی اگر بذات خود فروخت کرتا تو اپنے حساب سے ارزان فروخت کرتا چنانچہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے،، دعو الناس یرزق اللہ بعضہم بعض،، کہ لوگوں کو خود کاروبار کرنے دو اسلئے کہ اللہ پاک ایک انسان کے ذریعے دوسرے انسان کو روزی پہنچاتا ہے لہذا دیہاتی کا وکیل بنکر اہل شہر کو مہینگے داموں فروخت کرنا مکروہ ہے جب کہ اہل شہر کو اس فعل سے ضرر ہو اگر اہل شہر کو ضرر نہ ہو تو پھر مکروہ نہیں ہے۔

والبیع عند اذان الجمعة: جمعہ کی اذان کے بعد خرید و فروخت کرنا مکروہ ہے۔ باری تعالیٰ کا قول ہے ”اذا نودی للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع“، کہ جب جمعہ کی اذان ہو جائے تو نماز جمعہ اور خطبہ کی طرف چل پڑو اور کاروبار بند کرو اس میں قباحت یہ ہے کہ بعض اوقات اذان کے بعد لوگ خرید و فروخت کرتے ہیں تو سعی الی الجمعہ جو کہ واجب ہے اس میں غفل واقع ہوتا ہے اور امر واجب میں غفل واقع ہونا امر قبیح ہے اور امر قبیح کی مجاورت کی وجہ سے بیع مکروہ ہوتی ہے اور اذان سے مراد اذان اول ہے بشرطیکہ زوال کے بعد ہوئی ہو۔

وتفریق صغیر عن ذی رحم محرم منہ... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص دو ایسے نابالغ غلاموں کا مالک ہوا جو آپس میں ایک دوسرے کے ذی رحم محرم ہوں یا ان میں سے ایک بالغ ہو اور دوسرا نابالغ تو ان دونوں کے درمیان جدائی کرنا مکروہ ہے خواہ جدائی کرنا بیع کے ساتھ ہو یا ایک کو ہبہ کر کے سپرد کر دینے کے ساتھ ہو یا وصیت کر دینے کے ساتھ بہر صورت دونوں کے درمیان تفریق مکروہ ہے ہاں اگر دونوں غلام بالغ ہوں تو پھر تفریق کرنا مکروہ نہیں ہے اصل اس باب میں حضور ﷺ کا ارشاد ہے،، کہ جس نے ماں اور اس کے بچے کے درمیان جدائی کی اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کے اور اس کے احباب کے درمیان جدائی کرے گا یہ وعید تفریق کی وجہ سے آئی ہے اور تفریق ایک امر قبیح ہے جس کی مجاورت سے بیع مکروہ ہوتی ہے دوسری حدیث۔ ایک مرتبہ حضور ﷺ نے حضرت علیؓ کو دونوں نابالغ غلام ہبہ کر دیے جو دونوں بھائی تھے پھر ان سے پوچھا کہ ان

غلاموں کا کیا ہوا تو حضرت علیؑ نے فرمایا کہ ایک کو میں نے فروخت کیا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ،، اورک اورک،، کہ ان کو روکے رکھو روکے رکھو یا فرمایا کہ اردو اردو پھیر دو پھیر دو کہ تفریق ختم کرو اور تفریق چونکہ بیع کی وجہ سے ہوتی ہے تو بیع بھی مکروہ ہوگی یہ مسلک امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے کہ بیع جائز تو ہے فاسد نہیں ہے لیکن امر بیع کی مجاورت سے اس میں کراہت آگئی ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب دونوں کے درمیان قرابت قرابت ولادہ ہو یعنی باپ بیٹا ہو یا ماں اور بیٹا ہو یا دونوں بھائی ہو تو ان میں سے ایک کی بیع سرے سے جائز نہیں ہے اگر ایک کو بیع دیا تو بیع نافذ نہ ہوگی

دلیل حدیث شریف میں،، اورک اورک،، یا اردو اردو،، آیا ہے کہ واپس کرو کیونکہ بیع نہیں ہوئی ہے اگر بیع کو نافذ قرار دیا جائے تو پھر استرداد یعنی واپس کرنا ممکن نہیں ہے

بھڑات شیخین کے نزدیک چونکہ عقد میں فساد نہیں ہے لہذا عقد فاسد نہ ہوگا صرف امر بیع کی وجہ سے یعنی تفریق کی وجہ سے کراہت آگئی ہے لہذا عقد مکروہ ہوگا۔ اور اردو اردو۔ کا معنی ہے کہ واپس کرو بطور قائلہ کہ سابقہ عقد کو فسخ کرو اور قائلہ کرو دونوں غلاموں میں تفریق کرنا بیع یا ہبہ کی وجہ سے تو صحیح نہیں ہے لیکن اگر دونوں کے درمیان تفریق حق مستحق کی وجہ سے ہو مثلاً دونوں میں سے ایک نے جنایت نفس کی یعنی کسی کو قتل کر دیا اور مالک نے یہ غلام جانی۔ ولی مقتول کو دیدیا یا جنایت مال کی کہ کسی کا مال ہلاک کر دیا اور آقا نے بطور تادان یہ غلام جانی۔ مالک مال کو دیدیا تو یہ تفریق مکروہ نہیں ہے۔ یا دونوں کو ایک ساتھ خرید اتھا پھر ایک میں عیب نکل آیا اور مالک نے اسی عیب دار غلام کو واپس کر دیا دوسرے کے بغیر تو یہ تفریق مکروہ نہیں ہے کیونکہ یہ تفریق حق مستحق کی وجہ سے ہے اور مولیٰ کا مقصد اپنے اوپر سے ضرر دور کرنا ہے نہ کہ غلام کو ضرر پہنچانا اور اپنے آپ سے ضرر دور کرنے کا ہر ایک کو اجازت ہے اس لئے اس تفریق میں کوئی مضائقہ نہیں ہے

ولا بیع من یزید.... اور بیع من یزید بلا کراہت جائز ہے یعنی کسی چیز کو غلام کرنا بولی لگا کر بیچنا اس کا جواز حدیث انسؓ سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ نے ایک انصاری کا کبیل اور پیالہ بیچا تھا اور فرمایا کہ کون اس کو خریدے گا ایک صحابی نے کہا کہ میں ایک درہم میں خرید لوں گا آپ ﷺ نے فرمایا کہ کون زیادہ دے گا حتیٰ کہ ایک صحابی نے دو درہم پر لے لیا تو اس سے اس بیع کا جواز ثابت ہوا۔ نیز یہ فقراء کی بیع ہے اور فقراء کو زیادہ سے زیادہ نفع پہنچانے کی ضرورت ہے اس لئے یہ بیع جائز ہے

ختم شد باب المبیع الفاسد بفضلہ تعالیٰ

## (باب الاقالہ)

بائبر لغت صحیح اقالہ قیل سے مشتق ہے نہ کہ قول سے اجوف واوی نہیں بلکہ اجوف یائی ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ، قُلْتُ البیْع کیا جاتا ہے قاف کے کسرہ کے ساتھ نہ کہ قُلْتُ البیْع قاف کے ضمہ کے ساتھ صحاح لغت کی کتاب ہے اس میں اقالہ کا لفظ قاف میں الیاء کی فصل میں ذکر کیا ہے نہ کہ قاف مع الواو کے ساتھ اس سے اس لفظ کا اجوف یائی ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اقالہ باب الغال کا مصدر ہے اس کا لغوی معنی ہے توڑنا اور ساقط کرنا اور اصطلاحی معنی، رفع العقد السابق بالثمن السابق، عقد سابق کو ختم کرنا ثمن سابق کے ساتھ۔ اقالہ کو بیع فاسد اور بیع مکروہ کے بعد اس لئے ذکر کیا کہ بیع فاسد اور بیع مکروہ معصیت اور گناہ کی وجہ سے واجب الرد ہے اور رد بیع اقالہ کی وجہ سے ہوتا ہے اور اقالہ کرنا مندوب ہے نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے

”من اقال نادماً بیعته اقال الله عشراته يوم القيامة“

جو کوئی نادماً کو اس کی بیع کا اقالہ کرے تو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی لغزشوں کو دور کر دے گا

ہی فسخ فی حق المتعاقدين وبيع فی حق ثالث الاقالہ فسخ فی حق العاقدین بیع فی حق غیرہما عند ابی حنیفہؒ فان لم یمكن جعلها فسخاً فی حقهما یبطل وفائده انه بیع فی حق الثالث انه یجب الشفعة بالاقالہ فان الشفیع ثالثهما ویجب الاستبراء لانه حق الله تعالیٰ والله ثالثهما وعند ابی یوسفؒ ہی بیع فان لم یمكن جعلها بیعاً تجعل فسخاً فان لم یمكن تبطل وعند محمدؒ عکس هذا فبطلت بعد ولادة المبیعة هذا تفريع علی كونها فسخاً اذ بعد الولادة لا یمكن الفسخ فتبطل عند ابی حنیفہؒ وعندهما لا تبطل لانها تكون بیعاً

ترجمہ۔ اقالہ بیع کو فسخ کرنا ہے متعاقدين کے حق میں اور بیع ہے ثالث کے حق میں۔ اقالہ فسخ کرنا ہے متعاقدين کے حق میں اور بیع ہے ان دونوں کے علاوہ کے حق میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر ممکن نہ ہو فسخ قرار دینا ان دونوں کے حق میں تو باطل ہو جائے گا اور اس بات کا فائدہ کہ یہ بیع ہے ثالث کے حق میں یہ ہے کہ واجب ہوگا شفعة اقالہ سے کیونکہ شفیع ان دونوں کا ثالث ہے اور واجب ہے استبراء اس لئے کہ یہ اللہ کا حق ہے اور اللہ ان دونوں کا ثالث ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ بیع ہے اگر اس کو فسخ قرار دینا ممکن نہ ہو تو پھر فسخ قرار دیا جائے گا اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو باطل ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا عکس ہے تو باطل ہے خریدی ہوئی باندی کی بیع ولادت کے بعد یہ تفريع ہے اس کے فسخ ہونے پر کیونکہ ولادت کے بعد فسخ کرنا ممکن نہیں ہے تو باطل ہو جائے گا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک باطل نہیں ہے کیونکہ یہ بیع ہے

تفریح اقالہ کی تعریف: اقالہ کہتے ہیں بیع کو فتح کرنا ثمن اول کے ساتھ یعنی مشتری پر بیع اول اور بائع پر ثمن اول واپس کرنا لازم ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقالہ متعاقبین کے حق میں فتح بیع ہے اور ان دونوں کے علاوہ کے حق میں بیع جدید ہے۔ اور اگر دونوں کے حق میں فتح بنانا ممکن نہ ہو تو باطل ہوگا۔ متعاقبین کے حق میں فتح ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ بائع پر فقط ثمن اول واپس کرنا واجب ہے ثمن سے زیادتی یا کمی کی شرط لگانا باطل ہے اگر یہ بیع ہوتی ان دونوں کے حق میں تو کمی یا زیادتی کی شرط لگانا باطل نہ ہوتا بلکہ جس مقدار پر دونوں راضی ہوتے وہی واجب ہوتی جب ایسا نہیں تو معلوم ہوا کہ ان دونوں کے حق میں فتح بیع ہے نہ کہ بیع۔ اور ثالث کے حق میں بیع جدید ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اس میں شفیع کیلئے شفعہ واجب ہوگا اقالہ کرنے کے بعد کیونکہ شفیع ثالث ہے ان دونوں کے حق میں یعنی جس وقت بائع مشتری کو مکان دے رہا تھا اس وقت شفیع نے حق شفیع چھوڑ دیا تاہم اب جب مشتری مکان بائع کو واپس کر رہا ہے یعنی اقالہ کر رہا ہے تو شفیع کیلئے شفعہ کا حق پھر ثابت ہوگا کیونکہ یہ اقالہ بیع جدید ہے شفیع کے حق میں اس لئے کہ شفیع ثالث ہے۔ اسی طرح بائع پر استبراء واجب ہوگا یعنی بائع نے مشتری کو ایک باندی فروخت کی تھی ہزار روپے کے عوض پھر مشتری نے یہ باندی بائع کو بطور اقالہ واپس کر دی تو بائع پر استبراء واجب ہے کہ اس کے ساتھ وہی نہ کرے یہاں تک کہ اس کو ایک حیض آجائے اور رحم کی پاکی معلوم ہو جائے یہاں اگرچہ بائع اور مشتری کے حق میں یہ فتح ہے لیکن ثالث کے حق میں بیع جدید ہے لہذا استبراء واجب ہوگا کیونکہ استبراء حق اللہ ہے اللہ پاک ان دونوں کا ثالث ہے۔

اقالہ بیع ہے یا فتح بیع: اصل تو یہ ہے کہ اقالہ فتح بیع ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر اس کو فتح قرار دینا ممکن نہ ہو تو پھر اقالہ ہی باطل ہوگا۔ جیسے کہ بائع نے ایک باندی مشتری کو فروخت کر دی اور باندی نے مشتری کے ہاں ایک بچہ جناب اگر باندی نے اقالہ کرنا چاہے تو نہیں کر سکتے کیونکہ بیع میں ایسی زیادتی ہوتی ہے جو بیع سے متفصل نہیں ہو سکتی اب اس بیع کو ثمن اول پر فتح کرنا ممکن نہیں ہے تو بیع اول اپنے حال پر باقی رہے گی

حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقالہ اصل میں بیع ہے اگر اس کو بیع قرار دینا ممکن نہ ہو تو فتح قرار دیا جائے گا اور اگر فتح قرار دینا ممکن نہ ہو تو اقالہ باطل ہوگا اس کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے بائع سے ایک ہزار روپے کے عوض ایک غلام خرید اور مشتری نے غلام پر قبضہ بھی کر لیا اور پھر دونوں نے اقالہ کیا ایک ہزار روپے کے عوض تو یہ اقالہ بیع ہے یعنی مشتری نے بائع کو ایک ہزار روپے کے عوض غلام واپس فروخت کیا۔ اور اگر مشتری نے غلام پر قبضہ کرنے سے پہلے یہ غلام بائع کو واپس کر دیا تو اس اقالہ کو بیع قرار دینا ممکن نہیں ہے کیونکہ شئی منقول پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنا لازم آتا ہے حالانکہ شئی منقول میں قبضہ



کرنے سے پہلے تصرف جائز نہیں ہے لہذا اس اقالہ کو فسخ پر حمل کیا جائے گا۔ اور اگر اس غلام پر قبضہ کرنے سے پہلے یہ غلام دس من گندم کے عوض بائع کو واپس کر دیا تو اس صورت میں اقالہ باطل ہے اسلئے کہ اس کو بیع قرار دینا تو اس لئے ممکن نہیں ہے کہ مشتری نے غلام پر قبضہ کئے بغیر اقالہ کیا ہے اور بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح فسخ بیع قرار دینا اس لئے ممکن نہیں ہے کہ فسخ بیع ثمن اول کے عوض ہوتا ہے اور یہاں پر دس من گندم کو عوض بنا لیا ہے جو ثمن اول کی جنس سے نہیں ہے اور ثمن اول کی جنس کے خلاف پر بیع فسخ نہیں ہوتی پس جب نہ بیع قرار دینا ممکن ہے اور نہ فسخ قرار دینا ممکن ہے تو اس صورت میں اقالہ ہی باطل ہو جائے گا اور جب اقالہ باطل ہو تو بیع اول اپنے حال پر باقی رہے گی۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا عکس ہے یعنی اقالہ اصل میں فسخ بیع ہے اگر اس کو فسخ قرار دینا ممکن نہ ہو تو پھر بیع قرار دیا جائے گا اور اگر بیع قرار دینا بھی ممکن نہ ہو تو پھر اقالہ ہی باطل ہو جائے گا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے ایک ہزار کے عوض ایک باندی خرید لی اور اس پر قبضہ کرنے کے بعد ایک ہزار روپے کے عوض بائع کو واپس کر دی تو یہ فسخ بیع ہے اور اگر باندی نے بچہ جتا تو اس کو فسخ قرار دینا ممکن نہیں کیونکہ بیع کے ساتھ زیادتی متصل ہوئی ہے جو فسخ سے مانع ہے جب اس صورت میں فسخ قرار دینا ممکن نہیں تو اسکو بیع قرار دیا جائے گا گویا کہ مشتری نے ایک ہزار کے عوض بائع کو باندی اور بچہ دونوں فروخت کر دئے اور اگر ایک ہزار کے عوض باندی خرید لی اور اس پر قبضہ کئے بغیر بائع کو دس من گندم کے عوض واپس کر دیا تو یہ نہ فسخ بیع ہے اور نہ بیع۔ فسخ تو اس لئے نہیں ہے کہ فسخ ہوتا ہے ثمن اول پر اور یہاں ثمن اول کی جنس کے خلاف پر اقالہ ہوا ہے لہذا فسخ تو ممکن نہیں ہو سکتا اور بیع قرار دینا اسلئے نہیں ہے کہ بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کا ہونا لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے لہذا بیع قرار دینا بھی ممکن نہیں ہے جب نہ اس کو فسخ قرار دینا ممکن ہے اور نہ بیع قرار دینا ممکن ہے تو اقالہ ہی باطل ہو جائے گا اور جب اقالہ باطل ہو تو بیع اول اپنے حال پر باقی رہے گی۔ تینوں حضرات کے دلائل آپ ہدایہ میں پڑھ لیں گے ان شاء اللہ تعالیٰ

وصححت بمثل الثمن الاول وان شرط غیر جنسہ او اکثر منه اذا تقایلا علی غیر جنس  
الثن الاول علی اکثر منه فعند ابی حنیفہ یجب الثمن الاول لان الاقالۃ فسخ عنده والفسخ  
لا یكون الاعلی الثمن الاول فذلک الشرط شرط فاسد والاقالۃ لا تفسد بالشرط الفاسد فصحت  
الاقالۃ وبطل الشرط وعندہما یكون بیعا بذلک المسمی وكذا فی الاقل الا اذا تعیب ذلک  
ای یجب الثمن الاول اذا تقایلا علی اقل منه الا اذا تعیب فح یجب الاقل وهذا عند ابی حنیفہ  
وكذا عند محمدؒ تكون فسخا بالثمن الاول الا انه سکوت عن بعض الثمن الاول ولو سکوت عن  
الکل واقال کان فسخا فہذا الولی الا انه اذا دخل عیب فانه فسخ بالاقل ولم یمنعها ہلاک



نفس بل هلاك المبيع وهلاك بعضه يمنع بقدره والله اعلم

ترجمہ... اور اقالہ صحیح ہے ثمن اول کے مثل کیساتھ اگر شرط لگائی ہو غیر جنس کی یا اس سے زیادہ پر اقالہ کی ثمن اول کی جنس کے دار پر تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ثمن اول واجب ہوگا کیونکہ اقالہ فسخ ہے ان کے نزدیک اور فسخ نہیں ہوتا مگر ثمن اول پر تو یہ شرط شرط فاسد ہے اور اقالہ شرط فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتا تو اقالہ صحیح اور شرط فاسدہ ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ بیع ہے اسی کی طرح کی کی شرط لگانے میں مگر یہ کہ عیب دار ہو جائے یعنی ثمن اول واجب ہوگا جب ثمن اول سے کم پر اقالہ کیا مگر یہ عیب دار ہو جائے تو پھر کم واجب ہوگا یہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ بیع ہے ثمن اول سے کم پر کیونکہ اصل یہ ہے کہ یہ بیع ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ فسخ ہے ثمن اول پر کیونکہ یہ سکوت ہے بعض ثمن اول سے اگر بیع ثمن سے سکوت اختیار کرتا اور اقالہ کرتا تو فسخ ہوتا تو یہ اولیٰ ہے مگر یہ کہ اس میں عیب داخل ہو جائے کیونکہ یہ فسخ ہے کم ثمن کے ساتھ اور اقالہ کو منع نہیں کرتا ثمن کا ہلاک ہونا بلکہ بیع کا ہلاک ہونا (منع کرتا ہے) اور بعض کا ہلاک ہونا منع کرتا ہے

ترجمہ اقالہ بیع ہے یا فسخ بیع اس میں حضرات حنفیہ کا اختلاف:

ابن ماجہ اصل تمہاری سمجھ میں آگئی تو اب سمجھ لو کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقالہ فسخ بیع کا نام ہے اور اگر فسخ قرار دینا ثمن سے ہو تو اقالہ باطل ہوگا۔ اس ضابطے کی روشنی میں ہم کہتے ہیں کہ جب ثمن اول سے زیادتی کی شرط لگائی یا غیر جنس کی شرط لگائی ثمن اول ایک ہزار ہے مگر اب بائع اور مشتری نے اقالہ پندرہ سو روپے پر کیا تو اقالہ ایک ہزار کے عوض میں صحیح ہو جائے گا بائع سو روپے کی شرط باطل ہوگی اس لئے کہ سابقہ ثمن ایک ہزار روپے تھا یا ہزار روپے کے بجائے اقالہ دس من گندم کے لئے یا تو ایک ہزار روپے دینا لازم ہوگا اور دس من گندم کی شرط باطل ہوگی کیونکہ اقالہ نام ہے بیع کو فسخ کرنے کا اور فسخ ثمن اول سے پہلے پر نہیں ہوتا اس لئے کہ فسخ نام ہے اس چیز کو دور کرنے کا جو پہلے سے ثابت ہو اور ثمن اول پر جو اضافہ ہے وہ پہلے سے ثابت ہی نہیں تو اس کو دور کیسے کیا جائے گا لہذا ثمن اول پر اضافے کی شرط یا غیر جنس کی شرط باطل ہے لیکن اقالہ چونکہ شرط فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتا لہذا شرط خود فاسد ہوگی اور اقالہ درست ہوگا۔

حضرت صاحبین کے نزدیک چونکہ یہ بیع ہے لہذا ثمن اول سے اضافے کے ساتھ بھی صحیح ہے اور غیر جنس پر بھی صحیح ہے جس طرح بیع میں ہوتا ہے یعنی جس ثمن پر بائع اور مشتری راضی ہو جائے تو بیع درست ہوتی ہے اسی طرح یہ بھی ہے۔

اس طرح اگر ثمن اول سے کمی کی شرط لگادی تو تب بھی ثمن اول پر فسخ ہوگا حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یعنی ثمن اول ایک ہزار

روپے تھا اور بائع نے شرط لگائی کہ میں آٹھ سو روپے واپس کروں گا تو یہ شرط لگانا باطل ہے اور ایک ہزار روپے واپس کرنا ہوگا ورنہ پھر تو غیر ثابت شدہ چیز کو دور کرنا لازم ہوگا اور یہ محال ہے اسلئے کہ سابقہ عقد میں ثمن ناقص ثابت نہیں تھا تو اس کو روپے کیا جائے گا لہذا یہ شرط باطل ہے اور اقالہ ایک ہزار روپے پر کیا جائے گا۔ ہاں اگر بیع میں مشتری کے پاس عیب پیدا ہو گیا اس صورت میں ثمن اول سے کم پر بھی اقالہ درست ہے کیونکہ عیب کی وجہ سے ثمن اول میں جو مقدار کم کی گئی ہے یہ بیع کے مقابلے میں ہے جو مشتری کے پاس رہ گیا ہے مثلاً ثمن اول ہزار روپے تھا عیب کی وجہ سے آٹھ سو روپے پر اقالہ ہوتا ہے روپے اس جز کے عوض میں ہو گئے جو مشتری کے پاس رہ گیا ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقالہ بیع ہے کیونکہ ان کے نزدیک اقالہ لے کا بیع ہوتا ہی اصل ہے لہذا بیع جس طرح ثمن اول سے زیادہ پر درست ہے اسی طرح ثمن اول سے کم پر بھی درست ہے۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ بیع ہے ثمن اول پر یعنی بائع پر ثمن اول (ہزار روپے) دینا واجب ہے اور کی کی شرط لگانا باطل ہے ہاں بات ہے کہ جب بائع نے کہا کہ میں ہزار کے بجائے آٹھ سو روپے دوں گا تو بائع نے ثمن کے ایک حصے (۲۰۰ روپے) سکوت اختیار کیا اگر بائع پورے ثمن سے خاموشی اختیار کرتا تو بھی ثمن اول ہی واجب ہوتا اسی طرح جب بعض حصے (۲۰۰ روپے) سے خاموشی اختیار کی تو جب بھی ثمن اول واجب ہوگا جب تک فسخ پر عمل ممکن ہو تو بیع کی طرف صبر و رت نہ ہوگی برخلاف ثمن اول پر اضافہ کیا جائے تو وہاں اضافے کے ساتھ فسخ قرار دینا ممکن نہیں ہے لہذا مجبوراً بیع قرار دیا جائے گا البتہ اگر عیب پیدا ہو گیا تو پھر امام محمدؒ کے نزدیک بھی یہ فسخ کرنا ہے ثمن اقل کے ساتھ پھر سکوت اور خاموشی کی تاویل کی بھی کوئی ضرورت نہیں۔

ولم یستعھا ہلاک الثمن بل السبیح ... مسئلہ یہ ہے کہ ثمن کا ہلاک ہونا صحت اقالہ کیلئے مانع نہیں ہے لیکن ثمن کا ہلاک ہو جانا صحت اقالہ کیلئے مانع ہے کیونکہ اقالہ نام ہے بیع کو دور کرنے کا اور بیع قائم ہوتی ہے بیع کے ساتھ نہ کہ ثمن کے ساتھ کیونکہ بیع میں بیع اصل ہے ثمن تو بمنزلہ وصف ہے جب تک بیع قائم ہو تو اس کا رفع کرنا یعنی اقالہ کرنا درست ہے اور جب بیع منقذ ہو تو اس کا رفع کرنا یعنی اقالہ کرنا درست نہیں ہے اور اگر بعض بیع ہلاک ہو گئی اور بعض باقی ہو تو جو موجود ہے اس میں اس کے ثمن بقدر اقالہ درست ہے اور جو ہلاک ہوئی ہے اس میں درست نہیں ہے کیونکہ وہ کان لم یکن ہے واللہ اعلم ☆

۳۰ جولائی ۲۰۰۶ء

۴۔ رجب۔ ۱۴۲۷ھ

## باب المراجعة والتولية

( یہ باب ہے مراہجہ اور تولیہ کے بیان میں )

تشریح: ثمن کے اعتبار سے بیع کے اقسام: ابھی تک ان بیوع کا بیان تھا جن کا تعلق نفس بیع سے ہوتا ہے اب بیان ہے ان بیوع کا بیان فرما رہے ہیں جن کا تعلق ثمن سے ہوتا ہے۔ چنانچہ ثمن کے اعتبار سے بیع کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) مساومہ (۲) بیع وضعیہ (۳) بیع مراہجہ (۴) بیع تولیہ۔

تفصیل (۱) مساومہ۔۔ سامان کا بھاد کرنا قطع لحاظ ثمن اول سے (۲) وضعیہ ثمن اول سے کم کے عوض فروخت کرنا (۳) مراہجہ۔۔ ثمن اول سے زائد کے عوض فروخت کرنا (۴) تولیہ۔۔ ثمن اول کے مثل پر فروخت کرنا۔

المراجعة هي بيع المشتري بضمنه وفضل والتولية بيعه بلافضل والمراجعة هي ان يشترط ان البيع بضمن الاول الذي اشترى به مع فضل معلوم والتولية ان يشترط انه بذلك الثمن بلافضل بشرطهما شرأته بمثلي لان فائدة هذين البيعين ان الغني يعتمد على فعل الذكي فتطيب نفسه مثل ما اشترى به هو او بمثله مع فضل وهذا المعنى انما يظهر في ذوات الامثال دون ذوات النعم لان ذوات القيم قد تطلب بصورتها من غير اعتبار ماليتها وايضاً القيمة مجهولة ومبني على الامانة

ترجمہ: بیع مراہجہ فروخت کرنا ہے مشتری کا ثمن اول پر کچھ اضافے کے ساتھ اور تولیہ فروخت کرنا ہے ثمن اول پر بغیر اضافے کے۔ مراہجہ یہ ہے کہ اس میں یہ شرط لگائی جائے کہ بیع ثمن اول پر ہے جس پر خریدا ہے کچھ معلوم اضافے کے ساتھ اور تولیہ میں یہ شرط ہو کہ فروخت کرنا ثمن اول پر بغیر اضافے کے: اور ان دونوں کی شرط یہ ہے کہ خریدی ہوئی ہو مثلی ثمن پر کیونکہ ان دونوں بیعوں کا فائدہ یہ ہے کہ غنی آدمی ایک ہوشیار کے فضل پر اعتماد کرتا ہے تو اس کا دل خوش ہوتا ہے اس کے مثل پر جس پر خریدا ہے یا اس کے مثل پر بیع کچھ اضافے کے اور یہ معنی ظاہر ہوتا ہے مثلی چیزوں میں نہ کہ قیمت والی چیزوں میں کیونکہ قیمت والی چیزیں کبھی انکی صورت مطلوب ہوتی ہے مالیت کا اعتبار اس میں نہیں ہوتا اور یہ بھی کہ قیمت مجہول ہوتی ہے اور ان دونوں بیعوں کی مبادلات پر ہے

تشریح: بیع مراہجہ اور تولیہ کی تعریف: بیع مراہجہ یہ ہے کہ مشتری نے جس قدر ثمن کے عوض سامان خریدا ہے اس پر

معلوم نفع بڑھا کر کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دے مثلاً ایک سائیکل دو ہزار روپے پر خریدی تھی اس پر دو سو (۲۰۰) روپے بڑھا کر پائیس سو (۲۲۰۰) روپے میں فروخت کر دے یہ مرابحہ ہے۔

اور بیع تولیہ یہ ہے کہ جس قدر عوض پر سامان خریدا ہو اسی پر فروخت کر دے بغیر کچھ اضافے کے مثلاً سائیکل خریدی تھی (۲۰۰۰) روپے میں اور پھر کسی دوسرے کے ہاتھ پر دو ہزار (۲۰۰۰) روپے ہی میں فروخت کر دے۔ یہ دونوں بیع جائز ہیں۔ جواز کی وجہ ایک تو انہیں بیع کے جواز کے تمام شرائط موجود ہیں۔ دوم یہ کہ اسی طرح خرید و فروخت پر لوگوں کا تعامل ہے ہم ہر اس قسم بیع کی ضرورت ہے (کما سبجیء تفصیلہ) چہارم یہ کہ بیع تولیہ خود حضور ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ ہجرت کے موقع پر حضرت ابوبکر صدیقؓ سے قصواء نامی اونٹنی بطور تولیہ خریدی تھی کما فی الحدیث۔

بیع مرابحہ اور تولیہ کے جواز کی شرط: ... بیع مرابحہ اور تولیہ کے جواز کیلئے شرط یہ ہے کہ ثمن ذوات الامثال میں ہو یعنی مکملی موزونی اور عددی متقارب اشیاء میں سے ہو۔ ذوات القیم میں سے نہ ہو وجہ یہ ہے کہ جو سابقہ وجہ نمبر (۳) میں لکھا کہ بیع مرابحہ اور تولیہ اس قسم بیع کی ضرورت بھی ہے وہ اس طرح کہ ایک غبی آدمی جو تجارت کے معاملات سے ناواقف ہو اس کو اس بات کی ضرورت ہے کہ ایک تجربہ کار اور واقف کار شخص پر اعتماد کرے اور اپنے دل کو خوش کرے کہ یہ چیز اس قیمت میں لگ جائے جس پر اس شخص نے لیا ہے یا کچھ معین اضافہ کے ساتھ اور یہ معنی ظاہر ہوتا ہے ذوات الامثال میں نہ کہ ذوات القیم کیونکہ ذوات الامثال میں ثمن معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہزار روپے پر چیز خریدی ہے اور گیارہ سو (۱۱۰۰) روپے پر فروخت کر لیا یا ایک ہزار پر فروخت کر رہا ہے پہلی صورت میں مرابحہ ہے اور دوسری صورت میں تولیہ۔ اب اگر ثمن اول ہزار روپے بجائے ایک گھوڑا ہو تو مشتری ثانی تو وہی گھوڑا لینے دے نہیں سکتا بلکہ ضرور بالضرور اس کی قیمت لگائے گا اور قیمت میں یہ ضرور نہیں کہ یہ ہزار روپے ہی کا ہو بلکہ کم اور زیادہ بھی ہو سکتا ہے تو اس میں شبہ خیانت آگیا اور مرابحہ اور تولیہ میں خیانت اور شبہ ظاہر دونوں سے بچنا ضروری ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ ثمن اول ذوات الامثال میں سے ہو ذوات القیم میں سے نہ ہو نیز یہ ہے کہ بسا اوقات ذوات القیم میں قیمت مقصود نہیں ہوتی بلکہ اس چیز کی صورت مقصود ہوتی ہے مثلاً ایک گھوڑا ہے رنگ میں ہی خوبصورت ہے لیکن کام کا بالکل نہیں ہے ایک آدمی رنگ کی وجہ سے ہزار روپے پر خریدتا ہے لیکن بازار میں اس کی قیمت کم کی جائے تو وہ پانچ سو کا بھی نہیں ہے اسی وجہ سے ذوات الامثال میں قیمت سے پتہ نہیں چلتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قیمت کم ہے اور ان دونوں بیوع کی بنیاد امانت پر ہے اور جہالت سے امانت میں شبہ خیانت آتا ہے جو کہ ناجائز ہے لہذا ذوات القیم ثمن اول کا پتہ نہیں چلتا۔

وله ضم اجرة القصار والبصاغ والطراز والقتل والحمل الى ثمنه لكن يقول قام على بكذا  
لاشترته بكذا فان ظهر للمشتري خيانة فى المراجعة اخذه بثمنه او رده وفى التولية حط من ثمنه  
عند ابى يوسف يحط فيهما وعند محمد خير فيهما

ترجمہ: اور بائع کیلئے جائز ہے ملانا دھوبی کی اجرت اور رنگساز کی اجرت اور نقش و نگار والے کی اجرت اور رسی بٹنے کی اور  
اٹھانے کی اجرت اس کے ثمن کے ساتھ لیکن یوں کہے گا کہ یہ چیز مجھے اتنے میں پڑی ہے یہ نہ کہے کہ میں نے اتنے میں خریدی  
ہے اگر مشتری کیلئے خیانت ظاہر ہوئی مراہجہ میں تولے لے پورے ثمن کے ساتھ یا واپس کر دے اور تولیہ میں کم کر دے اس کے  
ثمن سے اور امام ابو یوسف کے نزدیک دونوں میں کم کر دے اور امام محمد کے نزدیک دونوں میں اختیار ہے

تشریح: بیع مراہجہ اور تولیہ میں اٹھانے کی مزدوری راس المال کے ساتھ ملائی جائے گی:

کام مراہجہ اور تولیہ میں بیع کرتے وقت راس المال کے ساتھ یعنی ثمن کے ساتھ دھوبی رنگساز وغیرہ کی اجرت ملانا جائز ہے مثلاً  
ایک تھان خرید ہزار روپے پر پھر دھوبی سے پچاس (۵۰) روپے میں دھلویا تو اب وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ تھان مجھے (۱۰۵۰)  
روپے میں پڑا ہے اب اگر تولیہ کرے گا تو (۱۰۵۰) روپے پر کرے گا اور اگر مراہجہ کرے گا تو (۱۱۰۰) روپے پر دے گا یا مثلاً  
سفید کپڑا (۱۰۰) روپے میں خرید پھر (۵۰) روپے میں اس کو رنگ دیا تو مراہجہ کرے گا (۱۵۰) روپے پر یا ایک سادہ سفید کپڑا  
خرید (۱۰۰) روپے میں پھر اس کے اندر نقش و نگار کیا (۵۰) روپے میں تو وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ کپڑا مجھے پڑا ہے (۱۵۰) روپے  
میں اسی پر مراہجہ یا تولیہ کر سکتا ہے یا ایک چادر پانچ سو (۵۰۰) روپے میں خریدی اور پھر اس کے جھالہ بٹوائے (۱۰۰) میں تولیہ  
(۶۰۰) روپے میں پڑ گئی لہذا اب بطور مراہجہ (۷۰۰) روپے میں بیع سکتا ہے اور بطور تولیہ (۶۰۰) روپے میں اسی طرح اگر گندم  
دور میں خریدی ہزار روپے فی من کے حساب سے لیکن اس پر وہاں سے سوات لانے کا خرچہ فی من سو روپے آگیا تو اب فی  
من گندم اس کو پڑ گئی گیارہ سو روپے میں۔

ضابطہ: اصل اور ضابطہ اس باب میں یہ ہے کہ جو چیز خود بیع یا اس کی قیمت میں اضافہ کرتی ہے اس کو راس المال کے ساتھ ملانا  
جائز ہے اور مذکورہ سب صورتیں اسی قبیل سے ہیں لیکن بائع یہ نہ کہے گا کہ میں نے یہ چیز اتنے میں خریدی ہے بلکہ یہ کہے گا کہ یہ  
چیز مجھے اتنے میں پڑی ہے تاکہ جھوٹ لازم نہ آئے کیونکہ جھوٹ بولنا حرام ہے

فان ظہر للمشتري خيانه.... صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران کے پاس ایک سائل ہے عمران نے حامد سے کہا کہ میں نے یہ

سائل کل ہزار روپے میں خریدی ہے اور اب سو روپے نفع کے ساتھ آپ کو گیارہ سو (۱۱۰۰) روپے میں بطور مرابحہ فروخت کر رہا ہوں اور حامد نے اس پر اعتماد کر کے لے لیا یا ہزار روپے ہی میں حامد نے بطور بیع تولیہ لے لی۔ ایجاب وقبول کے بعد بیع بیع تام ہونے کے بعد حامد یعنی مشتری کو معلوم ہوا کہ وہ سائل کل عمران نے ہزار روپے میں نہیں بلکہ نو سو (۹۰۰) روپے میں خریدی تھی تو اب کیا کرے

چنانچہ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ بیع مرابحہ کی صورت میں حامد اس کو پورے ثمن کے ساتھ یعنی گیارہ سو (۱۱۰۰) روپے میں لے لے یا سائل کل واپس کر دے اور بیع تولیہ کی صورت میں جو مقدار خیانت ہے یعنی سو (۱۰۰) روپے وہ کم کرے۔ باقی (۹۰۰) روپے پر تولیہ درست رہے گی۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں مقدار خیانت کم کرے گا یعنی سو (۱۰۰) روپے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں مشتری کو اختیار ہوگا چاہے تولے لے پورے ثمن کے ساتھ یا بیع واپس کر دے امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد بیع میں ثمن کا اعتبار ہے اور ثمن معلوم ہے کیونکہ ثمن بیان ہو گیا ہے تو عقد بیع اس ثمن کے ساتھ متعلق ہوگا جو بیان ہو چکا ہے اور رہا مرابحہ اور تولیہ کا ذکر تو وہ برائے ترغیب ہے گویا کہ یہ ایک وصف مرغوب فیہ ہے اور وصف مرغوب فیہ کے فوت ہونے سے بیع میں تغیر و تبدل نہیں ہوتا بلکہ مشتری کو اختیار ہوتا ہے کہ دل چاہے تو مقرر شدہ قیمت پر لے لے یا واپس کر دے

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مرابحہ اور لفظ تولیہ کا اعتبار ہے کہ عقد مرابحہ اور عقد تولیہ ہو اور عقد مرابحہ اور تولیہ اس بات پر موقوف ہے کہ ثمن اول معلوم ہو پس جس مقدار میں خیانت ہوئی ہے اس کو کم کرنے سے ثمن اول معلوم ہو جائے گا لہذا عقد مرابحہ میں مقدار خیانت کم کرنے کے بعد معلوم نفع باقی رہے گا اور تولیہ میں مقدار خیانت کم کرنے کے بعد اصل تولیہ ہی باقی رہ جائے گی

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع تولیہ کی صورت میں اگر مقدار خیانت کم نہ کیا جائے تو تولیہ تولیہ ہی باقی رہے گی کیونکہ تولیہ ثمن اول کے عوض ہوتی ہے لیکن بیع مرابحہ میں اگر مقدار خیانت کم نہ کیا جائے تو بیع مرابحہ پھر بھی مرابحہ ہے لیکن خیانت کی وجہ سے مشتری ثانی کی رضامند نہ ہو گئی ہے رضاء کے فوت ہونے سے مشتری ثانی کو اختیار ہوگا کہ یا پورے ثمن پر لے لے یا بیع واپس کر دے۔۔۔۔۔ مزید تفصیل آپ ہدایہ میں پڑھ لیں گے ان شاء اللہ تعالیٰ

فان اشترى ثانيا بعد بيع بربح فان ربح عنه ما ربح وان استغرق الربح الثمن لم يربح اذا



شتری بعشرة وباعه بخمسة عشر ثم اشتراه بعشرة فانه ان باعه مرابحة يقول قام على بخسة وان اشتراه بعشرة وباعه بعشرين ثم اشتراه بعشرة لايبيعه مرابحة اصلاً وعندهما يقول قام على بعشرة في الفصلين لان البيع الثاني بيع متجدد منقطع الاحكام عن الاول ولاي حنيقة ان قبل اشتراء الثاني يحتمل ان يطلع على عيب فيرده عليه فيسقط الربح الذي ربحه فاذا اشتراه ثانياً حاك ذلك الربح فصار للمشتري الثاني شبهة ان الربح حصل به فلا يكون منقطع الاحكام عن الاول -

ترجمہ: اگر کسی نے کوئی چیز خرید لی نفع پر بیچنے کے بعد پس اگر اس کو مرابحہ بیچنا چاہے تو اس سے کم کرے وہ نفع جو پہلے حاصل کیا ہے اور اگر نفع پورے ٹمن کو گھیر لے تو اس کو بطور مرابحہ فروخت نہ کرے یعنی ایک چیز دس روپے میں خرید لی اور پندرہ میں بیچ دی پھر واپس خرید لیا دس روپے میں پس اگر اس کو بطور مرابحہ بیچنا چاہے تو کہے کہ یہ مجھے پانچ روپے میں پڑی ہے اور اگر اس کو خرید لیا دس روپے میں تو اب بطور مرابحہ بالکل نہ بیچے اور صاحبین کے نزدیک کہے دونوں صورتوں میں کہ مجھے پڑی ہے دس روپے میں کیونکہ بیچ ثانی ایک نئی بیچ ہے جس کے احکام پہلی بیچ سے بالکل جدا ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شرائث ثانی سے پہلے یہ احتمال ہے کہ عیب پر مطلع ہو جائے اور اسکو واپس کر دے تو ساقط ہو جائے گا وہ نفع جو اس نے کمایا ہے پس جب اس نے خرید لیا وہ بارہ تو نفع یقینی ہو گیا پس ثابت ہوا کہ مشتری ثانی کیلئے یہ شبہ کہ نفع حاصل ہوا ہے اس سے تو اس کے احکام بیچ اول سے بالکل الگ نہیں ہیں۔

شرح: بیچ مرابحہ کی بنیاد امانت پر ہے تو فروخت کئی ہوئی چیز سے سابقہ نفع منہا کرے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد کے پاس کپڑے کا ایک تھان تھا جو خالد نے دس روپے میں خریدا پھر خالد نے یہ تھان حامد کے ہاتھ بندھ کر دے دیں بیچ دیا پانچ روپے نفع کمایا پس خالد نے ٹمن اور حامد نے تھان پر قبضہ کر لیا پھر اس کے بعد خالد نے یہی تھان حامد سے دس روپے میں واپس خرید لیا خالد نے تھان پر اور حامد نے ٹمن یعنی دس روپے پر قبضہ کر لیا اب اگر خالد اس تھان کو بطور مرابحہ بیچنا چاہے تو وہ پانچ روپے پر مرابحہ کرے گا یعنی یوں کہے گا کہ یہ تھان مجھے پانچ روپے میں پڑا ہے یہ نہ کہے گا کہ یہ تھان مجھے دس روپے میں پڑا ہے کیونکہ بیچ سابق سے جو نفع حاصل ہوا ہے یعنی پانچ روپے اس کو اس المال سے کم کرے گا تو ٹمن پانچ روپے نہ جائے گا۔۔۔۔۔

اور اگر خالد نے دس روپے میں تھان خریدا تھا پھر حامد کے ہاتھ میں دس روپے میں بیچ دیا خالد نے ٹمن اور حامد نے تھان پر قبضہ کر لیا

پھر خالد نے یہی تھان حامد سے دس روپے میں واپس خرید لیا تو اب بطور مراہجہ بالکل نہیں بچ سکتا کیونکہ مراہجہ کیلئے ضروری ہے کہ ثمن اول معلوم اور موجود ہو اور یہاں پر راس المال سے سابقہ نفع کم کرنے کے بعد ثمن اول باقی ہے ہی نہیں تو مراہجہ کی بچی پر کیا جائے گا ہاں اگر یہ صراحت بیان کرے کہ میں نے ایک بار بیچا تھا پھر واپس خرید لیا اور ثمن ثانی پر اتنا نفع حاصل کر رہا ہوں تو ہم یہ مراہجہ ٹھیک ہے۔

حضرات صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں (نفع ثمن کو گھیر لے یا نہ گھیرے) بغیر تفصیل بیان کئے دس روپے پر مراہجہ کر سکتا ہے

حضرات صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ بیع ثانی ایک عقد جدید ہے جس کے احکام بیع اول سے بالکل الگ ہیں جب ان کے احکام بیع اول سے بالکل الگ ہیں تو بیع ثانی کے ثمن یعنی دس روپے پر مراہجہ کر سکتا ہے جیسے کہ ایک تیسرا آدمی درمیان میں داخل ہو جائے مثلاً خالد نے تھان فروخت کیا حامد کو اور حامد نے فروخت کیا عمران کے ہاتھ اور پھر خالد نے عمران سے خرید لیا ان روپے میں تو خالد دس روپے پر مراہجہ کر سکتا ہے بلا بیان اسی طرح یہاں بھی مراہجہ کر سکتا ہے

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو بیع عقد اول کی وجہ سے حاصل ہوا ہے یعنی پانچ روپے کا نفع تو اس نفع کے حصول کا شرب عقد ثانی سے بھی ثابت ہے یعنی جب خالد نے یہ تھان حامد کے ہاتھ پندرہ روپے میں فروخت کیا اور پھر اس سے دس روپے میں واپس لے لیا تو پانچ روپے کا جو خالد کو نفع ہوا یہ عقد ثانی سے ثابت ہوا اس لئے کہ عقد ثانی سے پہلے اس کے ساتھ ہونے کا امکان ہے اس طور پر کہ اگر حامد بیع کے اندر عیب پر مطلع ہو جائے تو وہ تھان خالد کو واپس کر دے گا اور اپنا پندرہ روپے واپس لے لے گا لہذا حامد کو جو پانچ روپے نفع حاصل ہو رہا تھا وہ ساقط ہو جائے گا لیکن جب خالد نے مذکورہ تھان حامد سے واپس دس روپے میں خرید لیا تو پانچ روپے کا نفع خالد کیلئے مضبوط اور متا کد ہو گیا پس پانچ روپے کا نفع حقیقہً تو عقد اول سے حاصل ہوا ہے لیکن متا کد ہوا ہے عقد ثانی سے اس لئے اس میں یہ شبہ پیدا ہو گیا کہ یہ نفع عقد ثانی سے حاصل ہوا ہے یہ ایسا ہو گیا کہ اگر خالد نے حامد سے دس روپے کے عوض ایک تھان اور پانچ روپے خرید لئے پانچ روپے تو پانچ روپے کے عوض ہو گئے اور تھان بھی پانچ روپے کے عوض میں ہو گیا اور جب تھان پانچ روپے کے عوض میں ہو گیا تو خالد پانچ روپے پر مراہجہ کر سکتا ہے کیونکہ دس روپے پر مراہجہ کرنے کی صورت میں خیانت کا شبہ ہو سکتا ہے اور بیع مراہجہ اور تولیہ میں خیانت اور شبہ خیانت دونوں سے اجتناب ضروری ہے

ورابح سید شری من ماذونہ المحيط دینہ برقبته علی ماشری بائعہ اذا اشتری العبد العاذن

المحیط دینہ برقبہ ثوباً بعشرة فباعه من مولاہ بخمسة عشر فالمولی ان باعه مرابحة يقول قام علی بعشرة كما ذون شری من سیده ای اذا اشترى المولی بعشرة ثم باعه من ماذون المحيط دینہ برقبہ بخمسة عشر فالماذون ان باعه مرابحة يقول قام علی بعشرة لان بیع المولی من عبده الماذون وشرائه منه اعتبر عندما فی حق المرابحة لثبوته مع المنافی وانما قال المحيط دینہ برقبہ لان ح یكون للعبد الماذون ملك اما الماذون الذی لادین علیه فلا ملک له فلا شبهة فی ان البیع الثانی لا اعتبار له اما اذا کان علیه دین محیط فح یكون البیع الثانی بیعا ومع ذلك لا اعتبار له فی حق المرابحة فیثبت الحكم بالطریق الاولی فیما لادین علیه

ترجمہ۔ اور مراہجہ پر بیچے آقا جس نے اپنے ایسے غلام سے خریدا جب کا دین اس کی گردن پر محیط ہو اس (شمن) پر جس پر بائع نے خریدا ہے۔ عبد ماذون نے جس کی گردن پر دین محیط ہوا ایک کپڑا خریدا دس روپے میں اور اپنے مولیٰ کو پندرہ روپے میں بیچا اب اگر مولیٰ بطور مراہجہ بیچنا چاہے تو کہے کہ مجھے دس روپے میں پڑا ہے جیسے کہ ایک ماذون غلام اپنے آقا سے خرید لے یعنی خریدا مولیٰ نے دس روپے میں پھر بیچ دیا اپنے ماذون کو جس کی گردن پر دین محیط ہو پندرہ روپے میں پس ماذون اگر بطور مراہجہ بیچنا چاہے تو کہے کہ مجھے پڑا ہے دس روپے میں اس لئے کہ مولیٰ کا بیچنا اپنے ماذون غلام کو یا اس سے خریدنا یہ غیر معتبر ہے مراہجہ کے حق میں کیونکہ یہ ثابت ہے منافی کے ساتھ اور مصنفؒ نے کہا کہ دین اس کی گردن پر محیط ہو کیونکہ اس وقت عبد ماذون کی ملکیت ہوگی اب راہہ ماذون جس پر دین نہ ہو تو اس کی ملکیت نہیں ہے تو کوئی شبہ نہیں کہ بیع ثانی کا اعتبار نہ ہو اور جب اس پر دین محیط ہو تو اس وقت بیع ثانی بیع ہے اور اس کے باوجود اس کا اعتبار نہیں مراہجہ کے حق میں تو ثابت ہوگا حکم بطریقہ اولیٰ اس صورت میں جس میں اس پر دین نہ ہو۔

تشریح مولیٰ کا اپنے غلام سے خریدا مراہجہ کے حق میں معتبر نہ ہوگا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام ماذون فی تجارت ہے اس نے دس روپے کے عوض ایک تھان خریدا اور اس عبد ماذون پر لوگوں کے اتنے قرضے ہیں کہ اس کی گردن پر ہری طرح احاطہ کئے ہوئے ہیں پھر اس عبد ماذون نے یہ تھان اپنے مولیٰ کے ہاتھ پندرہ روپے میں فروخت کیا اب مولیٰ اگر یہ تھان بطور مراہجہ فروخت کرنا چاہے تو وہ دس روپے پر مراہجہ کر سکتا ہے پندرہ روپے پر نہیں کر سکتا اسی طرح اگر مولیٰ نے ایک تھان دس روپے میں خریدا پھر اسی تھان کو اپنے عبد ماذون کے ہاتھ پندرہ روپے میں فروخت کیا اور عبد ماذون پر اتنے قرضے ہیں کہ اس کی گردن پر محیط ہیں اب اگر عبد ماذون یہ تھان بطور مراہجہ بیچنا چاہے تو دس روپے پر مراہجہ کر سکتا ہے پندرہ روپے پر نہیں

کر سکتا۔

دلیل یہ ہے کہ اس عقد میں یعنی مولیٰ کا غلام کے ہاتھ فروخت کرنا اور غلام کا مولیٰ کے ہاتھ فروخت کرنا اس میں بیع جائز نہ ہونے کا شبہ ہے حقیقت تو عدم جواز نہیں ہے کیونکہ غلام پر جب اتنے قرضے ہیں کہ اس کی گردن پر محیط ہیں تو غلام آقا کا نہیں رہا بلکہ قرض خواہوں کا ہو گیا تو حقیقت یہ خرید و فروخت جائز ہے لیکن جب تک غلام قرض خواہوں کے ہاتھوں میں نہیں گیا تو غلام آقا کا ہے یا آقا نے خود قرضے ادا کئے تو تب بھی غلام آقا کا ہے تو اس لئے غلام سے خریدنا درحقیقت اپنے آپ سے خریدنا ہے اور غلام پر فروخت کرنا درحقیقت اپنے آپ پر فروخت کرنا ہے اور یہ جائز نہیں تو اس میں عدم بیع کا شبہ آ گیا اور باب مراہجہ اولیہ میں شبہ بھی حقیقت کے مانند ہے لہذا بیع مراہجہ کے حق میں بیع ثانی معتبر نہ ہوگی بلکہ بیع اول معتبر ہوگی اور بیع اول ہوئے ہے دس روپے میں تو مراہجہ دس روپے پر جائز ہوگا اور پندرہ پر جائز نہ ہوگا

ثبوتہ مع المنافی... کا مطلب یہ ہے کہ اپنے غلام ماذون سے خریدنا یا اس پر فروخت کرنا جائز ہی نہ ہونا چاہئے کیونکہ یہ اپنے آپ سے خریدنا ہے یا اپنے آپ پر فروخت کرنا ہے لیکن اس کے باوجود پھر بھی یہ جائز ہے کیونکہ غلام حقیقت مولیٰ کا ہے نہیں بلکہ قرض خواہوں کا ہے۔

وانما قال المحیط دینہ برقبۃ... یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ چاہے غلام پر دین محیط ہو یا محیط نہ ہو دونوں صورتوں میں بیع جائز ہونا چاہئے۔ جواب... شارح نے جواب دیدیا کہ نہیں بلکہ دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ جب غلام پر دین محیط ہو تو یہ اپنی کمائی کا مالک ہے اور مولیٰ اس کی کمائی کا مالک نہیں ہے تو اس صورت میں مولیٰ پر فروخت کرنا یا اس سے خریدنا جائز ہوگا کیونکہ اب یہ دونوں حکماً اجنبی کے حکم میں ہیں تو بیع ثانی اصلاً معتبر ہے البتہ مراہجہ کے حق میں معتبر نہیں۔ اور جب غلام پر دین محیط نہ ہو تو غلام اپنی کمائی کا مالک نہیں بلکہ اس کی کمائی کا مالک مولیٰ ہے تو اس وقت بیع ثانی بالکل معتبر نہیں ہے اور مراہجہ اول کے شن پر ہوگی اب اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جب غلام پر بالکل دین نہ ہو تو اس وقت بیع ثانی کا اعتبار بطریقہ اولیٰ نہ ہوگا اور مراہجہ شن اول پر ہوگی۔

ورب المال علی ماشرأه مضاربہ بالنصف اولاً ونصف ما ربح بشارائہ ثانیاً منہ ای اشتری المضارب بالنصف ثوباً بعشرة وباعه من رب المال بخمسة عشر فالثوب قام علی رب المال بالثانی عشر ونصف

ترجمہ: اور مرا بچہ کرے رب المال اس ثمن پر جس پر مضارب بالنصف نے اولاً خریدا ہے اور آدھے ربح پر جب دوبارہ خریدا مضارب سے یعنی مضارب بالنصف نے ایک کپڑا خریدا دس روپے میں اور اپنے رب المال کے ہاتھ پندرہ روپے میں بیچ دیا تو کپڑا رب المال کو ساڑھے بارہ روپے میں پڑا ہے۔

**توضیح:** رب المال حاصل شدہ نفع کے نصف اور اصل رأس المال پر مرا بچہ کر سکتا ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو دس روپے دیدئے کہ اس پر مضاربت کرو اور نفع آدھا آدھا ہوگا چنانچہ مضارب نے اسی دس روپے پر کپڑا خریدا اور اپنے رب المال کے ہاتھ پندرہ روپے میں بیچ دیا اب اگر رب المال اسکو بطور مرا بچہ بیچنا چاہے تو وہ مرا بچہ کرے گا ساڑھے بارہ روپے پر نہ کہ پندرہ روپے پر کیونکہ دس روپے تو بیع اول کے ہیں اور ڈھائی روپے مضارب نے لے لئے اور ڈھائی روپے رب المال کیلئے رہ گئے تو وہ بیع مرا بچہ کے حق میں معتبر نہ ہوں گے لہذا بیع مرا بچہ ساڑھے بارہ روپے پر ہوگی

فان غورت المبيعة او وطيت ثيبا رابع بلا بيان اى لا يجب عليه ان يقول انى اشتريها سليمة فان غورت فى يدى وعند ابى يوسف والشافعى لزمه بيان هذا لانه لاشك انه ينقص الثمن بالاعور او مساقيل ان الاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن معناه ان الاوصاف لا يكون لها حصه معلومة من الثمن لان الثمن لا يزيد بسبب الوصف ولا ينقص بفواته على ان هذا البيع مبنى على الامانة فاحتياطات السابقة لاتناسب هذا لكنا نجيب بانه لم يأت من البائع غرور فانه صادق فى قوله قامت على بكذا لكن المشتري اغتر بحماقته فعليه ان يسأله انك اشتريت بكذا سليمة او معورة فبين له الحال فاذا قصر فى ذلك لا يجب على البائع كشف حال لم يسأل عنها

ترجمہ: اگر خریدی ہوئی باندی کافی ہوگئی یا شیبہ کے ساتھ وطی کی گئی تو مرا بچہ کر سکتا ہے بغیر بیان کے یعنی اس پر واجب نہیں کہ یہ کہے کہ میں نے صحیح سالم خریدی تھی پھر میرے پاس کافی ہوگئی امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک اسکا بیان کرنا لازم ہے کیونکہ اس میں کوئی شک نہیں کہ ثمن کم ہوتا ہے کانا ہونے سے اور جو یہ کہا گیا ہے کہ اوصاف کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا اس کا معنی یہ ہے کہ اوصاف کیلئے ثمن سے حصہ معلومہ نہیں یہ بات نہیں کہ ثمن بڑھتا نہیں وصف کے سبب سے اور اس کے فوت ہونے سے گھٹتا نہیں نیز یہ بھی ہے کہ یہ بیع مبنی ہے امانت پر تو سابقہ احتیاطات اس کے مناسب نہیں۔ لیکن ہم جواب دیتے ہیں

کہ بائع کی طرف سے کوئی دھوکہ نہیں پایا گیا کیونکہ وہ تو سچا ہے اپنے اس قول میں کہ مجھے اتنے میں پڑی ہے لیکن مشتری نے خود دھوکہ کھایا ہے اپنی حماقت سے اس پر لازم تھا کہ وہ یہ پوچھتا کہ تم نے اتنے میں خریدا ہے صحیح یا کافی تو وہ اسکو حال بیان کر جب اس میں قصور آگیا تو واجب نہیں بائع پر اس حال کا واضح کرنا جس کے بارے میں نہیں پوچھا گیا

**تشریح باندی** اگر خود عیب دار ہو جائے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک صحیح سالم باندی خریدی پھر وہ باندی کسی سماوی آفت سے یا خود بخود کافی ہوگئی یا وہ شبیہ باندی تھی مشتری نے اس کے ساتھ وٹلی کر لی اور وٹلی کی وجہ سے اس میں کوئی نقصان بھی نہیں ہوا تو مشتری اس باندی کو اگر مراد سے بیچنا چاہے تو بیچ سکتا ہے اور اس پر یہ بیان بھی واجب نہیں کہ میں نے صحیح سالم خریدی تھی میرے ہاتھ میں کافی ہوگئی یا اس کے ساتھ میں نے وٹلی کی ہے کیونکہ مشتری نے اپنے پاس ایسی کوئی چیز نہیں رکھی جسکے مقابلے میں ثمن آتا ہے کیونکہ بیع کا صحیح سالم ہونا اوصاف میں سے ہے اور اوصاف کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا بلکہ اصل کے مقابلے میں ثمن ہوتا ہے اور اصل یعنی باندی موجود ہے اور وصف یعنی سالم ہونا فوت ہوا ہے اور وصف کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا لہذا اصل ثمن پر مراہجہ درست ہے۔

منافع بیع بھی مال نہیں ہے لہذا اسکے مقابلے میں بھی ثمن نہیں ہوتا یہ اس وقت ہے جبکہ وٹلی کرنے سے باندی میں کوئی نقصان پیدا نہ ہوا ہو اور اگر وٹلی کرنے سے نقصان پیدا ہوا ہو تو پھر اس کا بیان کرنا لازم ہے

حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا بیان کرنا ضروری ہے یعنی بیان کئے بغیر مراہجہ جائز نہیں ہے بلکہ یہ بیان ضروری ہوگا کہ میں نے صحیح سالم خریدی تھی پھر میرے پاس کافی ہوگئی کیونکہ اس میں کوئی شک نہیں کہ اعمورار یعنی کانا ہونے سے ثمن کم ہو گیا ہے

**وما قبل ان الاوصاف لا یقابلھا....** حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول پر اعتراض واقع ہوتا ہے اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ صحیح سالم ہونا یا کانا ہونا وصف ہے اور اوصاف کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا تو یہاں آپ کیسے فرمانے

ہیں کہ ثمن کم ہوتا ہے۔ **جواب....** جواب کا حاصل یہ ہے کہ اوصاف کے مقابلے میں ثمن نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے

مقابلے میں ثمن کا حصہ معلومہ نہیں ہوتا یہ بات نہیں ہے کہ وصف کے موجود ہونے سے ثمن زیادہ نہیں ہوتا اور وصف کے فوت ہونے سے ثمن گھٹتا نہیں۔۔۔ دوسری بات یہ ہے کہ بیع مراہجہ کی بنیاد امانت پر ہے تو سابقہ احتیاطات یعنی بیان سے سکون

اختیار کرنا اس باب کے مناسب نہیں ہے لہذا ایمان کرنا ضروری ہے



لکنا نجیب.. حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب ہے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ بائع کی طرف سے کوئی دعوہ نہیں پایا گیا کیونکہ وہ تو اپنے اس قول میں صادق ہے کہ مجھے اتنے میں پڑی ہے لیکن مشتری کو خود دھوکہ لگ گیا ہے اپنی مانت کی وجہ سے اسلئے کہ اس کو یہ پہلے معلوم کر لینا چاہئے تھا کہ تو نے یہ باندی کتنے میں خریدی ہے صحیح سالم خریدی ہے یا کافی تو بائع اس کو پوری کیفیت بیان کرتا جب تقصیر اور کمی مشتری کی طرف سے پائی گئی ہے تو بائع پر کوئی الزام نہیں کہ وہ بیان کرے ایسا مال جس کے بارے میں بائع سے سوال نہیں ہوا

وان فقتت او و طشت بکرا الزمه بیاہ وفرض فار و حرق نار للشوب المشتري كالأولى وتكسره  
ششره وطيه كالثانية ومن اشترى بنساء ورابع بلا بیان خیر مشتریہ فان اتلفه ثم علم لزومه کل  
سنه وكذا التولية فان ولی بما قام علیه ولم يعلم مشتریہ قدره فسد البیع وان علم فی المجلس

ترجمہ.. اور اگر اس کی آنکھ پھوڑ دی گئی یا اس کے ساتھ وطی کی گئی اس حال میں کہ وہ باکرہ تھی تو اس پر لازم ہے اس کا بیان کرنا اور جو ہے کا کٹایا آگ کا جلانا خریدے ہوئے کپڑے کو پہلے کے مانند ہے اور اس کا ٹوٹنا کھولنے سے یا پلٹنے سے دوسرے کے مانند ہے اور جس نے خرید لیا ادھار اور مرا بچہ کیا بیان کے بغیر تو مشتری کو اختیار ہوگا اگر اسکو ہلاک کر دیا پھر پتہ چلا تو اس پر لازم ہے پورا ثمن اسی طرح تولیہ بھی ہے اگر کسی نے بیج تولیہ کی اس ثمن پر جس پر پڑی ہے لیکن مشتری کو معلوم نہیں کہ کتنے میں پڑی ہے تو بیع فاسد ہے اور اگر مجلس میں معلوم ہوا تو اختیار ہے

تشریح: اگر باندی کی آنکھ مشتری نے پھوڑ دی تو؟: صورت مسئلہ یہ ہے کہ باندی کی آنکھ اگر مشتری نے خود پھوڑ دی ہو تو اس صورت میں بیان کرنا لازم ہوگا بیان کئے بغیر مرا بچہ جائز نہیں ہے کیونکہ آنکھ پھوڑنے کی صورت میں بائع نے ایک جز اپنے پاس روک دیا ہے لہذا اس صورت میں اوصاف کے مقابلے میں ثمن ہوگا۔ اسی طرح جب باندی باکرہ ہو اور اسکے ساتھ مشتری نے وطی کر لی تو پردہ بکارت زائل کرنا گویا کہ ایک جز اپنے پاس روکنا ہے اور جز روکنے کی صورت میں ثمن کم ہوتا ہے لہذا اس کے مقابلے میں ثمن کم ہوگا اور بیان کرنا ضروری ہوگا

فرض فار و حرق نار. مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے کپڑا خریدا پھر اس کو چوہے نے کاٹ دیا یا آگ نے جلا دیا تو یہ پہلے کے مانند ہے یعنی مشتری پر بیان کرنا لازم نہیں ہے بلکہ وہ بغیر بیان کے مرا بچہ کر سکتا ہے اور اگر کپڑا بائع کے کھولنے یا پلٹنے سے پھٹ گیا

تو یہ دوسرے کے مانند ہے یعنی بغیر بیان کے مراہج نہیں کر سکتا بلکہ بائج پر بیان کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ اوصاف جب ضرور ہو جائے تو پھر اس کے مقابلے میں ثمن ہوتا ہے کپڑا کھولنے اور لپٹنے میں بائج کے فعل کا دخل ہے اسلئے تلف کرنے کی وجہ سے وصف سلامت مقصود ہو گیا اور جب وصف مقصود ہو گیا تو اس کے مقابلے میں ثمن بھی ضرور ہوگا اور جب وصف کے مقابلے میں ثمن ہے تو بغیر بیان کے مراہج جائز نہ ہوگا

ومن اشتری بنساء. صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ہزار روپے کے عوض ایک غلام بطور ادھار خریدا پھر اسی غلام سو روپے نفع کے ساتھ یعنی گیارہ سو (۱۱۰۰) روپے میں فروخت کر دیا بطور بیج مراہج اور یہ بیان نہ کیا کہ میں نے ادھار خریدا ہے پھر مشتری ثانی کو علم ہوا کہ میرے بائج نے تو یہ ادھار خریدا تھا تو اس صورت میں مشتری کو اختیار ہے چاہے تو بیج واپس کر دے گیارہ سو روپے میں لے لے اور اگر یہ چیز مشتری ثانی کے پاس ہلاک ہوگئی پھر اس کو پتہ چلا کہ مشتری اول نے بطور ادھار خریدا تھا تو اب کوئی اختیار نہیں بلکہ ثمن مسمیٰ پر لینا پڑے گا اور یہی تفصیل بیج تولیہ میں بھی ہے

فان ولی بما قام علیہ... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ یہ غلام میں آپ کو بطور بیج تولیہ فروخت کرتا ہوں جس قیمت پر مجھے پڑا ہے اس قیمت پر آپ کو دیتا ہوں لیکن مشتری کو معلوم نہیں کہ اس کو کتنے میں پڑا ہے تو اس صورت میں بیج قاسد ہے کیونکہ ثمن مجہول ہے اور ثمن کی جہالت سے بیج قاسد ہوتی ہے۔ اور اگر مجلس کے اندر مشتری ثانی کو علم ہوا کہ مشتری اول کو اتنے میں پڑا ہے پھر بھی اسکو لینے اور نہ لینے کا اختیار ہوگا لینے کا اختیار تو اسلئے ہے کہ ابھی تک مجلس نہیں بدلی تو قدر مستحکم نہیں ہوا مجلس کے آخر میں باخبر ہونا ایسا ہے جیسے کہ مجلس کے اول میں باخبر ہونا اور نہ لینے کا اختیار اسلئے ہے کہ ثمن کی مقدار معلوم ہونے سے پہلے مشتری کی رضامندی پوری نہیں ہوئی اور جب مشتری کی رضامندی پوری نہیں ہوئی تو بیج بھی پوری نہیں ہے اور بیج پوری نہ ہونے سے پہلے مشتری کو اختیار ہوتا ہے دل چاہے تو لے لے یا چھوڑ دے لہذا اس صورت میں بھی مشتری کو لینے اور نہ لینے کا اختیار حاصل ہوگا

**فصل** ولم یجز بیع مشری قبل قبضہ الا فی العقار والفرق بینہما ان نہی النبی ﷺ عن بیع ما لم یقبض معلل بان فیہ غرر انفساخ العقد علی تقدیر الہلاک والہلاک فی العقار نادر وعند معہ لا یجوز فی العقار ایضاً عملاً باطلاق النہی

ترجمہ۔ اور جائز نہیں ہے خریدی ہوئی چیز کا بیچنا قبضے سے پہلے مگر جائیداد میں اور فرق دونوں میں یہ ہے کہ نبی ﷺ کا ارکاء اس

چیز کی بیع جس پر قبضہ نہ ہوا ہو معلل ہے کہ اس میں فسخ ہونے کا دھوکہ ہے ہلاک ہونے کی صورت میں اور ہلاک ہونا جائداد میں ہار ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک جائداد میں بھی جائز نہیں مگر بیع کے اطلاق پر عمل کرتے ہوئے

تشریح: اس فصل میں مصنفؒ نے ان مسائل کا ذکر کیا ہے جو مراءاجہ اور تولیہ کے قبیل سے تو نہیں لیکن مراءاجہ اور تولیہ کی طرح ایک قید زائد کے ساتھ مقید ہیں

قبضے سے پہلے منقولی اشیاء کی بیع جائز نہیں ہے: مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے منقولی چیز خرید لی تو جب تک اس پر قبضہ نہ کرے اس وقت تک اسکو آگے دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے البتہ اگر یہ خریدی ہوئی چیز جائداد ہو تو پھر اسکی بیع جائز ہے قبضے سے پہلے حضرات شیخین کے نزدیک۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک جائداد میں بھی قبضہ کرنے سے پہلے بیع جائز نہیں ہے کیونکہ نبی ﷺ کا نبی فرمانا مطلق ہے اس حدیث میں ”نہی عن بیع مالم یقبض“،، لا تبیعن شیئا حتی یقبضہ“، اس میں نبی مطلق ہے اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ کو شامل ہے اور قیاس بھی یہی ہے کہ اشیاء منقولہ اشیاء غیر منقولہ پر قیاس ہیں اور علت جامعہ ان میں غیر منقول ہونا ہے اور حضرات شیخین کی دلیل یہ ہے کہ بیع کارکن یعنی ایجاب وقبول اہل یعنی عاقل بالغ سے صادر ہوئے ہیں اور بیع کے محل یعنی مال ملک میں واقع ہوئے ہیں لہذا بیع جائز ہونا چاہئے اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ دونوں میں لیکن اشیاء منقولہ میں تخصیص آگئی ہے حدیث سے چنانچہ ارشاد ہے ”من ابتاع طعاما فلا یبعہ حتی یستوفیہ“، اور ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میرے خیال میں ہر شئی اس میں داخل ہے نیز اشیاء منقولہ میں ہلاک ہونے کا خطرہ غالب ہے تو اس میں دھوکہ ہے عقد اول کے فسخ ہونے کا یعنی یہ احتمال ہے کہ یہ اشیاء ہلاک ہو جائے اور بائع اول اس کے حوالہ کرنے پر قادر نہ ہو جائے تو بیع ثانی کیسے صحیح ہوگی اور اشیاء غیر منقولہ میں یعنی جائداد میں ہلاکت کا خطرہ غالب نہیں لہذا جائداد کی بیع درست ہوگی قبضے کرنے سے پہلے۔

ومن شری کبلیا کیلا ای بشرط الکلیل لم یبعہ ولم یا کله حتی یکیلہ فانہ علیہ السلام نہی عن بیع الطعام حتی یجری فیہ صاعان صاع البائع وصاع المشتري وشرط کیل البائع بعد بیعہ بحضرة المشتري حتی ان کالہ البائع قبل البیع لا اعتبار لہ وان کان بحضرة المشتري وکذا ان کالہ بعد البیع بغیبة المشتري وکفی بہ فی الصحیح ان کال البائع بعد بعد البیع بحضرة المشتري فهذا کاف ولا یشرط ان یکیل المشتري بعد ذلك ومحمل الحدیث المذکور ما اذا اجتمع الصفقتان بشرط الکیل علی ماسیاتی فی باب السلم وهو ما اذا اسلم فی کریر فلما

حل الاجل اشترى المسلم اليه من رجل كرا وامر رب المسلم ان يقبضه له ثم يقبضه لنفسه فكتاله له ثم اکتاله لنفسه جاز وكذا ما يوزن او يعد ای لا يبعه ولا يأكله حتى يزنه او يعبده ثانياً ويكفي ان وزنه او عبده بعد البيع بحضرة المشتري لا ما يذرع ای لا يشترط ما ذكر في المذروعات

ترجمہ۔ اور جس نے خریدی کیلی چیز ناپ کر تو نہ بیچے اور نہ کھائے یہاں تک کہ ناپ لے کیونکہ حضور ﷺ نے منع فرمایا ہے طہار کے بیچنے سے یہاں تک کہ اس میں دو صاع جاری ہو جائے ایک صاع بائع کا اور ایک مشتری کا اور شرط ہے بائع کا ناپنا بیچنے کے بعد مشتری کے سامنے یہاں تک کہ اگر ناپ لیا بائع نے بیچ سے پہلے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اگرچہ مشتری کے سامنے ہوا اسی طرح اگر ناپ لیا بیچ کے بعد مشتری کے غائب ہونے کے وقت میں اور کافی ہے بنا بر قول صحیح اگر ناپ لیا بائع نے بیچ کے بعد مشتری کے سامنے تو یہ کافی ہے اور یہ شرط نہیں کہ مشتری ناپ لے اسکے بعد اور حدیث مذکور کا مکمل وہ ہے کہ دو سو دے جمع ہو جائے کیل کی شرط پر جیسے کہ آگاباب سلم میں اور وہ یہ ہے کہ کسی نے بیچ سلم کی ایک کرگندم میں پس جب وقت آجائے تو مسلم ایک کرگندم خرید لے کسی آدمی سے اور کہے رب المسلم سے کہ اس پر قبضہ کر میرے لئے پھر اپنے لئے تو وہ ناپے اس کے لئے پھر اپنے لئے تو یہ جائز ہے اسی طرح وہ چیز جو وزن کی جاتی ہے یا گنی جاتی ہے یعنی نہ بیچے اور نہ کھائے یہاں تک کہ وزن کر لے گن لے دوبارہ اور کافی ہے اگر وزن کرے یا ناپ لے بیچ کے بعد مشتری کے سامنے نہ کہ وہ چیز جو پیمائش کی جاتی ہے یعنی شراب نہیں مذکورہ باتیں پیمائش والی چیزوں میں۔

تشریح کیلی اور وزنی چیزوں کا وزن کرنا ضروری ہے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے کوئی چیز مثلاً گندم یا جو وغیرہ کیل کرنے کی شرط کے ساتھ خریدی مثلاً یہ کہا کہ میں نے یہ گندم ہزار روپے کے عوض خرید لی اس شرط پر کہ یہ دس من ہے یا سوزنی چیز مثلاً لوہا کہ میں نے یہ لوہا خرید اس شرط پر کہ یہ دس من ہے پھر مشتری نے اس کو کیل کر لیا یا وزن کر لیا اور اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر اس نے بشرط کیل یا بشرط وزن فروخت کیا تو اس مشتری ثانی کو اس بیچ میں تصرف کرنے کی اجازت نہیں چنانچہ اگر اس کو بیچ سکتا ہے اور نہ اس کو کھا سکتا ہے کیونکہ حدیث میں ہے: "ان النبی ﷺ نهى عن بيع الطعام حتى يجرى له صاعان صاع البائع وصاع المشتري"، حدیث میں بائع سے مراد مشتری اول ہے اور مشتری سے مراد مشتری ثانی ہے یعنی جب مشتری اول اپنے واسطے کیل یا وزن کر چکا ہو تب اس کو مشتری ثانی کے ہاتھ فروخت کرنا ناجائز ہے اسی طرح مشتری ثانی نے اپنے واسطے کیل یا وزن کر لیا تو تب کسی اور کے ہاتھ فروخت کرنا ناجائز ہے نیز اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ مقدار مشروط سے زیادہ ہو اور یہ زیادتی بائع کا حق ہے اور دوسرے کے مال میں تصرف کرنا حرام ہے اس لئے مشتری ثانی کے واسطے

اس میں تعریف کرنے سے احتراز واجب ہے اس سے معلوم ہوا کہ مشتری بالغ کے کیل یا وزن پر اعتماد نہ کرے بلکہ خود بھی اس کو کیل یا وزن کرنا چاہئے۔

یہ اس وقت ہے جبکہ اس کیلی یا وزننی چیز کو بشرط الکلیل یا بشرط الوزن فروخت کیا ہو لیکن اگر اس کو مجازۃً یعنی اٹکل اور اندازے سے فروخت کیا ہو تو پھر دوبارہ کیل یا وزن ضروری نہیں کیونکہ موجودہ چیز جو سامنے موجود ہے وہ پوری کی پوری بیچ ہے چاہے کم ہو یا زیادہ لھذا اس میں کیل یا وزن سے پہلے تصرف جائز ہے اور شرط یہ ہے کہ بائع کیل یا وزن کرے بیچ کے بعد مشتری کے سامنے اگر بائع نے کیل یا وزن کیا بیچ سے پہلے تو یہ معتبر نہیں اگرچہ مشتری کے سامنے ہو کیونکہ جب تک بیچ نہیں ہوئی اس وقت تک بائع اور مشتری کا تحقق نہیں ہوا تو یہ صاع نہ صاع بائع ہے اور نہ صاع مشتری اور معتبر تو صاع بائع اور صاع مشتری ہے لھذا اس کیل کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اسی طرح اگر بائع نے کیل یا وزن کیا بیچ کے بعد لیکن مشتری موجود نہ ہو تو پھر بھی اس کا اعتبار نہیں کیونکہ مشتری کی عدم موجودگی میں کیل سے بیچ معلوم نہیں ہوتی اور جب بیچ معلوم نہ ہوئی تو سپردگی معتبر نہ ہوگی اور جب سپردگی معتبر نہ ہوئی تو یہ کیل بھی معتبر نہ ہوگا لھذا مشتری کی عدم موجودگی میں کیل معتبر نہیں ہے۔

دو گنی بہ فی الصبح..... مسئلہ یہ ہے کہ اگر بائع نے بیع کے بعد مشتری کی موجودگی میں کیل کیا تو اس پر اکتفاء جائز ہے یا نہیں  
 چنانچہ اسکے بارے میں بعض حضرات فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اس پر اکتفاء جائز نہیں بلکہ مشتری کیلئے دوبارہ کیل کرنا ضروری ہے  
 کیونکہ ظاہر حدیث، حتیٰ بحری فی صاعان،، سے معلوم ہوتا ہے کہ دو صاع یعنی ایک صاع بائع کا اور ایک صاع مشتری کا معتبر ہے  
 لیکن صحیح مسلک جو اکثر فقہاء کا مسلک ہے یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں ایک بار کیل کرنے پر اکتفاء جائز ہے کیونکہ ایک بار کیل  
 کرنے سے بیع بھی معلوم ہو گئی اور مشتری چونکہ موجود ہے اسکی طرف پردگی بھی متحقق ہو گئی اور بیع کی مقدار مشروط سے زیادہ  
 ہونے کا احتمال بھی ختم ہو گیا لہذا اس پر اکتفاء جائز ہے۔

محمل الحدیث :: سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔

انقرض یہ ہے کہ جب آپ نے ایک بار کیل پر اکتفاء کیا تو حدیث میں، حتیٰ بحری فیہ صاعان، آیا ہے اس کا کیا جواب دوں گے۔

جواب:۔۔۔ جواب یہ ہے کہ حدیث کا مکمل اور مصداق کہ دو بار کیل ضروری ہے اس وقت ہے جبکہ دو عقد جمع ہو جائے جیسے باب  
اسلم میں آیا ہے کہ ایک شخص نے ایک کرگندم میں بیع سلم کی مثلاً مسلم الیہ کو ہزار روپے دیدے کہ ایک ماہ بعد مجھے ایک من  
گندم دینا جب وقت آگیا تو مسلم الیہ نے ایک من گندم کسی سے لے لی اور رب السلم سے کہا کہ اس پر قبضہ کرو تو ایک مرتبہ کیل

کرنا کافی نہ ہوگا بلکہ یوں کہے گا کہ پہلے میرے واسطے (یعنی مسلم الیہ کے واسطے) قبضہ کرو اور پھر اپنے واسطے (یعنی رب المسلم کے واسطے) قبضہ کرو تو یہ جائز ہے کیونکہ اس صورت میں دو عقد بشرط الکیل جمع ہو گئے ہیں اور دومرتبہ کیل بھی پایا گیا لہذا یہ جائز ہوگا اور حدیث کا مصداق بھی یہی ہے اسی طرح وزن یا عددی اشیاء بھی ہیں یعنی اسکا دوبارہ وزن کرنا یا گنتا ضروری ہے اس کے بغیر اس میں تصرف جائز نہیں ہے اور اگر اسکا وزن یا شمار مشتری کے سامنے ہوا ہو تو اس پر اکتفاء جائز ہے کما مر۔

لامایزرع.... یعنی مذکورہ تفصیل کہ دوبار کیل کرنا یا وزن کرنا یہ مکملات اور موزونات میں ضروری ہے لیکن مذروعات میں دوبارہ زراع اور پیمائش کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ زراع کپڑے میں وصف ہے اور وصف کی کمی زیادتی کی وجہ سے اصل بیع میں فرق نہیں پڑتا لہذا اگر کسی نے دس گز کپڑا خریدا اور پھر پیمائش کے بغیر آگے فروخت کیا تو یہ جائز ہے۔

وصح التصرف فی الثمن قبل قبضہ مثل ان یاخذ البائع من المشتري عوض الثمن ثوبا والخط عنه والمزید فیہ حال قیام المبیع لا بعد ہلاکہ قولہ حال قیام المبیع یتعلق بالمزید فان الزیادۃ علی الثمن لا یصح بعد ہلاک المبیع لکن الخط یصح وفي المبیع ای صح الزیادۃ فی المبیع ویتعلق استحقاقہ بالجمع یمکن ان یراد بہ ان البائع یکون مستحقا لجمع الثمن من الزائد والمزید علیہ والمشتري یمسک بالجمع من الزائد ولمزید علیہ ویمکن ان یراد انہ اذا استحق مستحق المبیع او الثمن فلا استحقاق یتعلق بجمع ما یقابله من المزید والمزید علیہ فلا یکون الزائد صلا مبتدأ کما هو مذهب زفر والشافعی فی رابع یولی علی الكل ان زید وعلی مانفی ان خط فان الزیادۃ والخط التحق باصل العقد والشفیع یاخذ بالاقل فی الفصلین ای فی الزیادۃ علی الثمن والخط عنه اما فی الخط فلانہ التحق باصل العقد واما فی الزیادۃ فلان حقہ تعلق بالثمن الاول فلا یملک الغیر ابطال حقہ الثابت -

ترجمہ... اور صحیح ہے تصرف کرنا ثمن میں قبضے سے پہلے مثلاً لیلے بائع مشتری سے ثمن کے عوض ایک کپڑا اور ثمن سے کمی کرنا اور اسمیں اضافہ کرنا جب کہ بیع باقی ہونے کہ اس کے ہلاک ہونے کے بعد۔ حال قیام المبیع متعلق ہے مزید سے کیونکہ ثمن میں زیادتی صحیح نہیں ہے بیع کے ہلاک ہونے کے بعد لیکن کمی کرنا صحیح ہے اور بیع میں یعنی صحیح ہے زیادتی بیع میں اور استحقاق سب کے ساتھ متعلق ہوگا ممکن ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ بائع مستحق ہوگا پورے ثمن کا زائد (یعنی ابھی جو اضافہ ہوا ہے) اور مزید علیہ (یعنی پرانا ثمن) سب کا اور مشتری مستحق ہوگا پوری بیع کا زائد (یعنی ابھی جو اضافہ ہوا ہے) اور مزید علیہ (یعنی پرانی بیع) سب کا اور یہ



مکی گن ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ جب بیع یا شمن کا کوئی مستحق نکل آئے تو استحقاق متعلق ہوگا اس پوری چیز کے ساتھ جو اسکے مقابلے میں ہے یعنی مزید اور مزید علیہ سب کے تو یہ اضافہ ابتدائی صلہ نہ ہوگا جیسے کہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو مراد اسے اور تویہ کرے گا پورے پر اگر اضافہ ہوا ہو اور باقی پر اگر کمی ہوئی ہو اسلئے کہ زیادتی اور کمی پیوست ہوتی ہے اصل عقد کے ساتھ اور فسخ لے گا دونوں فصلوں میں یعنی شمن پر اضافے اور اس سے کمی میں۔ کمی کی صورت میں تو اس لئے کہ یہ لاحق ہوتی ہے اصل عقد کے ساتھ اور زیادتی کی صورت میں اسلئے کہ اس کا حق وابستہ ہو چکا ہے شمن اول کے ساتھ تو کوئی دوسرا شخص اس کے ثابت شدہ حق کے باطل کرنے کا مالک نہیں ہے۔

**تشریح شمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنا جائز ہے:**

صورت مسئلہ یہ ہے کہ عقد بیع کے بعد شمن پر قبضہ کرنے سے پہلے بائع کیلئے شمن کے اندر تصرف کرنے کی اجازت ہے خواہ شمن ممالک متعین کے قبیل سے ہو جیسے نقد یا ممالک متعین کے قبیل سے جیسے ملکیتی و موزونی اشیاء مثلاً کسی نے ایک سائیکل ایک ہزار روپے کے عوض خرید لی ابھی تک بائع نے ہزار روپے پر قبضہ نہیں کیا کہ بائع نے مشتری سے ہزار روپے کے عوض ایک کپڑا خرید لیا تو یہ جائز ہے یا سائیکل خرید لی ایک من گندم کے عوض ابھی تک گندم پر قبضہ نہیں کیا کہ گندم کے عوض مشتری سے ایک کپڑا خرید لیا تو یہ جائز ہے۔ وجہ انکی یہ ہے کہ عقد بیع کے بعد بائع شمن کا مالک ہو چکا ہے خواہ اس پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو اور اپنی ملکیت میں تصرف کرنا جائز ہے اور تصرف سے مانع عقد کے فسخ ہونے کا دھوکہ ہے شمن کے ہلاک ہونے کی صورت میں لیکن شمن کی ہلاکت سے عقد فسخ نہیں ہوتا بلکہ اس کا مثل دیا جائے گا لہذا عقد فسخ ہونے کا دھوکہ نہیں ہے تو قبضے سے پہلے بائع کیلئے شمن میں تصرف کرنا جائز ہے۔

قولہ والخط عنہ... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مشتری بائع کیلئے شمن میں اضافہ کرے مثلاً ایک سائیکل خریدی تھی ہزار روپے میں پھر مشتری نے سو روپے کا اضافہ کر کے گیارہ سو روپے دیدئے تو یہ جائز ہے لیکن یہ اضافہ اس وقت جائز ہے جبکہ بیع قائم اور موجود ہو اور اگر بیع موجود نہ ہو بلکہ ہلاک ہو چکی ہو تو پھر شمن میں اضافہ جائز نہیں اسی طرح اگر بائع نے شمن میں کمی کی مثلاً ایک ہزار روپے شمن ہے بائع نے سو روپے کم کر کے نو سو روپے لے لئے تو یہ بھی جائز ہے خواہ بیع موجود ہو یا نہ ہو اسی طرح صحیح ہے اضافہ بیع میں مثلاً ایک شخص نے ہزار روپے کے عوض ایک من گندم خرید لی پھر بائع نے اس پر پانچ کلو کا اضافہ کیا تو یہ جائز ہے یہ اضافہ اور کمی اصل عقد کے ساتھ متعلق ہوگی یعنی اب بائع پورے شمن کا حقدار ہے سابقہ شمن اور اضافہ شدہ شمن دونوں کا۔ اسکو بیع روکنے کا حق حاصل ہے شمن کی وصول یابی کے واسطے۔ اسی طرح اگر شمن کم کیا تو کم شمن کے ساتھ بیع متعلق ہوگی جب وہ مقدار ادا کی گئی

تو شیخ حوالہ کرنا لازم ہوگا۔

وہ متعلق استحقاقہ بالجمع.... شارح فرماتے ہیں کہ اس عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں

(۱) یہ کہ بائع مستحق ہو پورے ثمن کا مزید اور مزید علیہ سب کا اور مشتری مستحق ہو پوری بیع کا مزید اور مزید علیہ سب کا۔

(۲) یہ کہ جب بیع کا کوئی مستحق ظاہر ہو جائے یا ثمن کا کوئی مستحق ظاہر ہو جائے تو یہ استحقاق پورے ثمن یعنی سابقہ اور اضافہ شدہ

سب کو شامل ہوگا اسی طرح جب بیع کا کوئی مستحق ظاہر ہو گیا تو مستحق پوری بیع کو سابقہ اور اضافہ شدہ سب کو لے گا اور مشتری کو اس

پوری بیع کا مکمل ثمن واپس کر دیا جائے گا اور یہ زیادتی مشتری کی طرف سے احسان اور ابتداء صلہ شمار نہ ہوگا بلکہ اصل عقد کے

ساتھ متعلق ہوگا۔ جبکہ امام زفر اور امام شافعی کے نزدیک یہ کمی اور زیادتی اصل عقد کے ساتھ متعلق نہ ہوگی بلکہ یہ اضافہ ثمن کے

اندر مشتری کی طرف سے احسان اور ہبہ ہوگا اور بیع کے اندر اضافہ کرنا بائع کی طرف سے احسان اور ابتداء صلہ ہوگا۔ تفصیل

الدلائل آپ ہدایہ وغیرہ بڑی کتابوں میں پڑھ لیں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

فیرابح ویولی علی الكل ان زید.. یہ تفریع ہے اس بات پر کہ یہ اضافہ اور کمی اصل عقد کے ساتھ متعلق ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ ثمن ہزار روپے طے ہوا تھا پھر مشتری نے ثمن میں سو روپے کا اضافہ کیا اب کل ثمن گیارہ سو روپے ٹھہرا اب اگر مشتری

اس چیز کو بطور بیع مراءتہ بیچنا چاہے تو مراءتہ اور تولیہ گیارہ سو روپے پر کرے گا یعنی اصل ثمن گیارہ سو روپے بتلائے گا نہ کہ ہزار

روپے اس لئے کہ اضافہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو چکا ہے اور اگر بائع نے ثمن میں کمی کی یعنی ہزار روپے سے سو روپے کم کئے اور

ثمن نو سو روپے ٹھہرایا تو اب اصل ثمن نو سو روپے بتلائے گا کیونکہ کمی اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو چکی ہے اور اصل ثمن نو سو روپے ہے

والشفیع یاخذھا بالاقل فی الفصلین.... یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اضافہ اور کمی جب اصل

عقد کے ساتھ ملحق ہوتی ہے تو شفیع کے حق میں یہ زیادتی اور کمی اصل عقد کے ساتھ لاحق ہونی چاہئے مثلاً ایک مکان خریدار مشتری

نے ہزار روپے میں پھر سو روپے کا اضافہ کیا تو ثمن گیارہ سو روپے بن گیا تو شفیع کے حق میں گیارہ سو روپے کا اعتبار کرنا چاہئے

حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ شفیع ہزار روپے میں لیتا ہے۔

جواب.... یہ ہے کہ شفیع کا حق عقد اول یعنی ہزار روپے کے ساتھ متعلق ہو چکا ہے اور مقدار زائد یعنی سو روپے اس پر واجب

کرنے میں اس کے ثابت شدہ حق کو باطل کرنا لازم آتا ہے اور بائع اور مشتری کو کسی غیر کے حق کو باطل کرنے کا اختیار نہیں ہے

کیونکہ اس میں غیر کا ضرر ہے البتہ کمی شفیع کے حق میں بھی معتبر ہوگی اسلئے کہ اس میں ضرر نہیں شفیع کا بلکہ محض نفع ہے لہذا اس کا اعتبار

کیا جانے گا نیز یہ کی تلق ہوتی ہے اصل عقد کے ساتھ اور شفع کا حق بھی اصل عقد کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو اس کے حق میں کمی کی ظاہر ہوگی۔

ملو قال بیع عبدك من زيد بالف على اني ضامن كذا من الثمن سوا الالف اخذ الالف من زيد  
والزيادة منه ولو لم يقل من الثمن فالالف على زيد ولا شيء عليه وكل دين اجل الى اجل  
معلوم صح الا القرض فانه يصير بيع الدراهم بالدراهم نسبيته فلا يجوز لانه يصير ربوا لان النقد  
خير من النسبيته۔

ترجمہ... اگر ایک شخص نے کہا کہ تو اپنا غلام زید کے ہاتھ فروخت کرو ہزار کے عوض اس شرط پر کہ میں ضامن ہوں اتنی مقدار کا  
ثمن سے ہزار کے علاوہ تو بائع لے ہزار روپے زید سے اور زیادہ اس سے اور اگر نہ کہا من الثمن تو ہزار زید پر ہے اور اس پر کچھ  
نہیں اور ہر وہ دین جس کیلئے معلوم میعاد مقرر کی تو صحیح ہے سوائے قرض کے کیونکہ پھر تو وہ دراہم کی بیع دراہم کے عوض ہو جائے گی  
ادعا اور یہ جائز نہیں اسلئے کہ یہ ربوا ہو جائے گا کیونکہ نقد بہتر ہے ادھار سے۔

**تبرع اگر اضافے کی شرط اجنبی کی طرف سے ہو تو اضافہ کس پر لازم ہوگا؟**

صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے عمران سے کہا کہ تو اپنا غلام خالد کے ہاتھ اس شرط پر فروخت کرو کہ سو روپے کا میں ضامن ہوں  
ثمن سے ہزار کے علاوہ اور عمران نے اس طرح کر لیا تو ہزار روپے خالد پر لازم ہے اور سو روپے زید پر کیونکہ ثمن کے اندر  
افاضہ جس طرح مشتری کی جانب سے صحیح ہے اسی طرح اجنبی کی جانب سے بھی صحیح ہے اور جب اس نے من الثمن نہیں کہا بلکہ  
مطلق یہ کہا ہو کہ سو روپے میں دوں گا تو اس صورت میں اس اجنبی پر سو روپے لازم نہیں کیونکہ یہ تبرع ہے اور تبرع میں الزام  
نہیں ہوتا۔

وكل دين اجل الى اجل.... مسئلہ یہ ہے کہ ہر وہ دین جس کی ادائیگی فی الحال واجب ہو اگر اس میں صاحب دین مدیون  
کے واسطے کوئی معلوم میعاد مقرر کر دے تو یہ دین مؤجل ہو جائے گا اور اس تاخیر کی پابندی لازم ہوگی یعنی میعاد مقررہ سے پہلے  
نہیں مانگ سکتا کیونکہ دین صاحب حق کا اپنا حق ہے وہ اپنا حق ساقط بھی کر سکتا ہے کہ مدیون کو بالکل بری کر دے تو اس میں  
تخلف بھی کر سکتا ہے کہ مدیون کے واسطے کوئی معلوم میعاد مقرر کر دے لیکن اگر قرض ادا کرنے کیلئے کوئی میعاد مقرر کی گئی ہو تو  
ادائے نزدیک یہ لازم نہیں بلکہ میعاد مقرر کرنے سے پہلے مقرض مقرض سے فوری مطالبہ کر سکتا ہے۔  
جبکہ امام مالک کے نزدیک قرض میں میعاد مقرر کرنا درست ہے اور اسکی پابندی ضرور صحیح ہوگی۔

دلیل ان کی یہ ہے کہ قرض مقروض کے ذمہ واجب ہوتا ہے جیسے کہ دوسرے دیون واجب ہوتے ہیں پس جس طرح دوسرے دیون میں میعاد کی پابندی لازم ہے اسی طرح قرض میں پابندی لازم ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ قرض ابتداء عاریت اور تبرع ہے اور انتہاء معاوضہ ہے ابتداء کا لحاظ کرتے ہوئے قرض میں میعاد لازم نہیں ہے کیونکہ تبرع ہے اور تبرع میں میعاد لازم نہیں ہوتا اور انتہاء کا لحاظ کرتے ہوئے میعاد مقرر کرنا صحیح ہونا چاہئے اس لئے کہ معاوضہ ہے کیونکہ مقرض جو چیز مقروض کو دیتا ہے مقروض اس چیز کا مثل واپس کرتا ہے نہ کہ عین شئی یہ تو معاوضہ ہو گیا لیکن یہاں پر انتہاء کے لحاظ سے بھی میعاد مقرر کرنا درست نہیں کیونکہ میعاد مقرر کرنے کی صورت میں "بیع الدراہم بالدراہم لمیسنة" یعنی دراہم کا دراہم کے عوض ادھار خریدنا لازم آتا ہے اور یہ ربوا ہے اگرچہ دراہم میں کمی زیادتی نہ ہو اور ربوا کا لازم آنا فساد قرض کا تقاضا کرتا ہے حالانکہ شریعت اسلام میں قرض دینا مندوب اور مستحسن ہے لہذا ہم نے قرض کی ابتدائی حالت کا اعتبار کیا اور بغیر لزوم میعاد کے اس کے جواز کے قائل ہو گئے

واللہ اعلم

۸۔ شعبان العظمیٰ ۱۳۲۷ھ

مطابق ۲۔ ستمبر ۲۰۰۶ء

## باب الربوا

ربوا کے لغوی معنی: ربوا کا لغوی معنی ہے مطلق زیادتی جیسے کہا جاتا ہے ہذا الشیء ربو علی ہذا یہ چیز اس چیز سے بڑھ کر ہے ربوہ بلند مقام کو کہا جاتا ہے کیونکہ وہ تمام امان سے بڑھ کر ہوتا ہے۔

ربوا کے اصطلاحی معنی: اصطلاح شریعت میں ربوا کا استعمال پانچ قسم کے معانی کیلئے ہوتا ہے لیکن زیادہ تر اسکا استعمال دو معنی کیلئے ہوتا ہے۔

ایک ربو النسیہ اور دوسرا ربوا الفضل۔

ربو النسیہ کی تعریف۔ ”هو القرض المشروط فيه الاجل وزيادة مال علی المستقرض“ وہ قرض جس میں اصل کی شرط لگائی گئی ہو اور مستقرض پر اضافے کی شرط ہو۔ اس کو ربوا القرآن بھی کہا جاتا ہے سود اور ربوا کی یہ قسم حرام ہے تمام ایمان مادیہ میں اور اسکی حرمت پر نصوص موجود ہیں تمام کتب مادیہ میں یہاں تک کہ موجودہ انجیل میں بھی اسکی حرمت پر نصوص موجود ہیں۔

(تفصیل کیلئے دیکھئے تفسیر فتح المسلمین ج ۱ نمبر ۱۵۶)

ربوا الفضل کی تعریف خود کتاب میں آرہی ہے:

سود کھانے والوں کی سزا: اللہ تعالیٰ نے سود کھانے والوں کیلئے پانچ قسم کی سزائیں بیان فرمائی ہے۔

(۱) تخطا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخططه الشیطن من العس۔“

(۲) حق۔ مثلاً یمحق اللہ الربوا ویربى الصدقات۔

(۳) اعلان جنگ۔ فاذنوا بحرب من اللہ ورسوله۔

(۴) کفر۔ وذروا ما بقى من الربوا ان کنتم مؤمنین۔ یعنی حرمت کے بعد بھی سود نہ چھوڑو گے اور حلال سمجھو گے تو ایمان سے خارج ہو جاؤ گے۔

(۵) خلود فی النار۔ ومن عاد ذلک فاولئک اصحاب النار هم فیہا خالدون۔

حدیث شریف میں ہے، "لعن رسول اللہ ﷺ اکل الربوا وموكله وشاهديه وكاتبه"۔

هو فضل خال عن عوض شرط لاحد العاقدین فی المعاوضة ای فضل احد المتجانسین علی الآخر بالمعیار الشرعی ای الکیل او الوزن ففضل قفیزی شعیر علی قفیزی بر لا یكون من باب الربوا وكذا فضل عشرة اذرع من الثوب الهروی علی خمسة اذرع منه لا یكون من هذا الباب وانما قال خال عن العوض احترازاً عن بیع کر بر وشعیر بکری بر وکری شعیر فان للثانی فضلاً علی الاول لكن غیر خال عن العوض بصرف الجنس الی خلاف الجنس وقال شرط لاحد العاقدین حتی لو شرط لغيرهما لا یكون من باب الربوا وقال فی المعاوضة حتی لم یکن الف فضل الخالی عن العوض الذی هو فی الهبة ربوا

ترجمہ یہ وہ زیادتی ہے جو خالی ہو عوض سے جو شرط کی گئی ہو عاقدین میں سے کسی ایک کیلئے عقد معاوضہ میں یعنی وہ ہم چیزوں میں ایک کی زیادتی دوسری پر معیار شرعی سے یعنی کیل یا وزن سے تو دو قفیز جو کی زیادتی ایک قفیز گندم پر یہ باب ربوا سے نہیں ہے اسی طرح دس گز ہروی کپڑے کا اضافہ پانچ گز ہروی کپڑے پر بھی باب ربوا میں سے نہیں ہے اور کہا کہ خالی ہو عوض سے اس سے احتراز ہے ایک کر گندم اور ایک کر جو کی بیج بمقابلہ دو کر گندم اور جو کی بیج سے کہ اس میں بھی ثانی کا اضافہ ہے اول پر لیکن یہ عوض سے خالی نہیں کیونکہ جنس کو خلاف الجنس کی طرف پھیر دیا جاتا ہے اور کہا کہ شرط ہو احد العاقدین کیلئے لیکن اگر شرط کی گئی ہو ان دونوں کے علاوہ کیلئے تو یہ بھی باب ربوا سے نہیں ہے اور کہا کہ عقد معاوضہ میں ہو تو وہ زیادتی جو خالی ہو عوض سے یہ میں ربوانہ ہوگی۔

تشریح ہو کی تعریف اور فوائد قیود: اس عبارت میں مصنف نے ربوا کی تعریف کی ہے اور شارح نے فوائد قیود ذکر کیے ہیں چنانچہ فرمایا کہ ربوا کی تعریف یہ ہے هو فضل خال عن عوض شرط لاحد العاقدین فی المعاوضة۔ ربوا وہ زیادتی ہے جو خالی ہو عوض سے اور اس زیادتی کی شرط لگائی گئی ہو عاقدین میں سے کسی ایک کیلئے عقد معاوضہ میں۔

شارح فرماتے ہیں کہ فضل سے مراد مطلق زیادتی نہیں بلکہ وہ زیادتی مراد ہے جو دو ہم جنس چیزوں میں تبادلے کے وقت ایک طرف سے زیادتی کی شرط لگائی گئی ہو اور وہ چیز بھی معیار شرعی پر اترتی ہو یعنی ملکیتی یا موزونی چیز ہو چنانچہ اگر ایک طرف سے دو قفیز جو ہو اور دوسری طرف سے ایک قفیز گندم ہو تو یہ ربوانہ ہوگا اسلئے کہ اس میں جنس ایک نہیں اور ربوا کے تحقق ہونے کیلئے اتحاد جنس ضروری ہے۔ اسی طرح ایک طرف سے دس گز ہرات والا کپڑا ہو اور دوسری طرف سے پانچ گز ہرات والا کپڑا ہو تو یہ



بھی رہا نہیں ہے اس لئے کہ معیار شرعی موجود نہیں یعنی کیلی اور موزونی ہونا کیونکہ کپڑا نہ کیلی ہے اور نہ موزونی۔

تو لا خال عن العوض: اس قید کے ساتھ احتراز ہے اس صورت سے کہ ایک طرف سے ایک کرگندم اور ایک کر جو ہو اور دوسری طرف سے دو کرگندم اور دو کر جو ہو اس صورت میں بھی ایک کا دوسرے پر اضافہ موجود ہے لیکن یہ عوض سے خالی نہیں اس لئے کہ ایک کرگندم مقابلے میں دو کر جو کے ہے اور ایک کر جو مقابلے میں دو کرگندم کے ہے تو جنس کو خلاف الجنس کی طرف پھیر دیا گیا عقد کو صحیح کرنے کیلئے لھذا یہ زیادتی عوض سے خالی نہیں ہے تو یہ عقد جائز ہوگا اور ربوا نہ کہلائے گا۔

شرط لا احد العاقدین... زیادتی اس وقت ناجائز ہے کہ جب عاقدین میں سے کسی ایک کے واسطے شرط کی گئی ہو لیکن اگر عاقدین کیلئے زیادتی نہ ہو بلکہ اجنبی کیلئے زیادتی کی شرط لگائی گئی ہو مثلاً یہ کہا کہ مجھے ایک کرگندم دیدو بمقابلہ ایک کرگندم کے اس شرط پر کہ ایک کر اضافی گندم تم زید کو دو گے یہ زیادتی ربوا نہیں ہے اور یہ زید کو دینا لازم بھی نہیں۔

فی المعاوضۃ... زیادتی اس وقت ناجائز ہے جبکہ عقد معاوضہ میں اس کی شرط لگائی گئی ہو اگر عقد معاوضہ میں نہ ہو جیسے کہ بہرہ میں کہ ایک طرف سے اضافہ اور زیادتی ہوتی ہے بلکہ بہرہ تو پورا کا پورا زیادتی ہے عوض سے خالی ہے تو یہ بھی ربوا نہیں ہے اسلئے کہ بہرہ عقد معاوضہ نہیں ہے بلکہ عقد تبرع ہے۔

وعلمته القدر مع الجنس المراد بالقدر الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات وعند الشافعي الطعم في المطعومات والتمية في الاثمان والجنسية شرط والمساواة مخلص والاصل الحرمة وعند مالك علمته الطعم والادخار۔

ترجمہ اور علت ربوا قدر مع الجنس ہے مراد قدر سے کیل ہے مکیلی اشیاء میں اور وزن ہے موزونی اشیاء میں اور امام شافعیؒ کے نزدیک طعم ہے کھانے والی چیزوں میں اور تمیئۃ ہے شمن والی چیزوں میں اور ہم جنس ہونا شرط ہے اور مساوات چھڑانے والا ہے اور اصل حرمت ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک علت ربوا طعم اور ادخار ہے۔

تشریح علت ربوا میں ائمہ کا اختلاف: اس بات پر تمام مجتہدین کا اتفاق اور اجماع ہے کہ حرمت ربوا کا حکم صرف اشیاء سے ہے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ معلول بعلتہ ہے تو یہاں سے مصنفؒ ائمہ کرام کے نزدیک جو علت ہے ربوا کیلئے وہ بیان فرما رہے ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ احناف کے نزدیک علت ربوا قدر مع الجنس ہے قدر سے مراد کیل ہے مکیلات میں اور وزن ہے موزونات

میں اور جنس سے مراد یہ ہے کہ دونوں چیزوں کی جنس ایک ہو اگر دونوں کی جنس ایک ہو مثلاً دونوں طرف سے گندم ہو اور قدر بھی ہو یعنی دونوں مکملی ہو یا موزونی ہو تو پھر تفاضل اور ادھار دونوں حرام ہے۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک علت ربوایطعم اور شمیئیت ہے یعنی مطعومات میں طعم اور اثمان میں شمیئیت ہے چنانچہ ہر اس چیز میں ربوایطعم ہوگا جس میں طعم ہونا یا اثمان ہونا پایا جائے اور مطعوم سے مراد ہر وہ چیز ہے جو عام طور پر کھائی جاتی ہے خواہ روزی بنا کر ہو یا سالن بنا کر یا بطور تلذذ اور تنفک ہو۔ اور شمن سے مراد ہر وہ چیز ہے جو خلقی طور پر شمن ہو جیسے سونا چاندی یا عرقی شمن ہو جیسے رائی الوقت کرنی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اموال ربویہ میں اصل حرمت ہے لیکن حرمت ربوایطعم سے چھٹکارہ دلانے والی چیز دونوں عوضوں کے درمیان مساوات اور برابری ہے یعنی علت ربوایطعم پایا جانے کی صورت میں اگر مساوات موجود ہو تو پھر حرام نہ ہوگا بلکہ مباح ہوگا اور ربوایطعم ہونے کیلئے جنسیت شرط ہے یعنی ربوایطعم اس وقت تحقق ہوگا جبکہ دونوں چیزوں کی جنس ایک ہو۔

اور امام مالکؒ کے نزدیک علت ربوایطعم اور ادھار ہے یعنی جو چیزیں کھائی جاتی ہیں یا اس کو ذخیرہ کیا جاتا ہے اس میں ربوایطعم ہوگا ورنہ نہیں (مزید تفصیل آپ ہدایہ میں پڑھ لیں گے) ان شاء اللہ تعالیٰ۔

فحرم بیع الکیل والوزنی بجنسہ متفاضلا ولو غیر مطعوم کالجص والحدید الجص من المکیلات والحدید من الموزونات وفيهما خلاف الشافعی ومالك بناء علی ما ذکرنا من العلة وحل متماثلا ای البیع فی الاشیاء المذكورة۔

ترجمہ۔ تو حرام ہے بیع کیلی اور موزونی چیز کی اپنی جنس کے عوض زیادتی کے ساتھ اگرچہ وہ غیر مطعوم ہو جیسے چونا اور لوہا چونکہ مکملات میں سے ہے اور لوہا موزونات میں سے اور ان دونوں میں امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا اختلاف ہے مبنی ہے اس علت پر جو ہم نے ذکر کی ہے اور حلال ہے برابری کے ساتھ یعنی بیع ان اشیاء مذکورہ میں۔

تشریح علت ربوایطعم پر تفریع: حرمت ربوایطعم کی علت پر تفریع ہے جس میں ثمرۃ اختلاف ظاہر ہوتا ہے مسئلہ یہ ہے کہ مکملی اور موزونی اشیاء کی بیع اپنی ہم جنس کے عوض زیادتی اور تفاضل کے ساتھ جائز نہیں ہے بلکہ برابری ضروری ہے خواہ وہ چیز کھانے کے قبیل سے نہ ہو جیسے چھٹا اور لوہا مثلاً چونکہ جب چھٹا کے عوض میں فروخت کر رہا ہو تو برابری ضروری ہے اسلئے کہ ہمارے نزدیک علت ربوایطعم ہے یعنی جنس بھی ایک ہے اور قدر یعنی وزن بھی موجود ہے اسلئے کہ چونا موزونی چیز ہے اسی طرح لوہا جب لوہے کے عوض فروخت کر رہا ہو تو برابری ضروری ہے اسلئے کہ جنس بھی ایک ہے اور قدر یعنی وزن بھی موجود ہے لہذا تفاضل جائز نہ ہوگا اور برابری کے ساتھ جائز ہوگا اس میں امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا اختلاف ہے کہ ان کے نزدیک چونا اور لوہا جب اپنے ہم

جنس کے عوض میں فروخت ہو رہے ہوں تو ربوا متحقق نہیں ہوتا اسلئے کہ ان کے نزدیک علت ربوا موجود نہیں کیونکہ چونا اور لوہا نہ مطعومات میں سے ہیں اور نہ اثمان میں سے لہذا تفاضل کے ساتھ اپنی جنس کے عوض فروخت کرنا جائز ہوگا۔

وبلا معیار ای حل البیع متفاضلا ی المعیار کحفنة بحفنتین وتمرة بتمرین وعند الشافعی لا یحل بیع المطعومات حفنة بحفنتین بناء علی ما ذکرنا من العلة وبناء علی ان الاصل عندنا الحل وعنده الحرمة فعندنا ما یدخل فی الکیل یثبت فیہ الحرمة وما لا یدخل فیہ یبقى علی اصله وهو الحل وعند الشافعی الاصل الحرمة والمساوات مخلص فما لا یدخل فی المسوی الشرعی وهو الکیل یبقى علی الاصل وهو الحرمة وانما جعل الحرمة اصلا بقوله علیہ السلام لا تتبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فما لا یكون مساویا کان حراما قلنا المعنی لا تتبعوا الطعام الذی یدخل فی المسوی الشرعی الا سواء بسواء کما اذا قیل لا تقتلوا الحيوان الا بالسکین المراد الحيوان الذی یمکن قتله بالسکین لا القمل والبرغوث

ترجمہ۔ اور بغیر معیار کے یعنی حلال ہے بیچ زیادتی کے ساتھ ان چیزوں میں جو معیار شرعی میں داخل نہیں جیسے ایک لپ بھر کے دو لپ بھر کے بدلے میں اور ایک انڈا دو انڈوں کے عوض میں اور ایک کھجور کی بیج دو کھجور کے عوض میں اور امام شافعی کے نزدیک حلال نہیں مطعومات کی بیچ ایک لپ بھر کی دو لپ بھر کے عوض میں مٹی اس علت پر جو ہم نے ذکر کی ہے اور مٹی ہے اس بات پر کہ اصل ہمارے نزدیک حلت ہے اور ان کے نزدیک حرمت ہے تو ہمارے نزدیک جو چیز داخل ہو کیل میں اس میں حرمت ثابت ہوگی اور جو داخل نہ ہو وہ اپنی اصل پر باقی رہے گی اور وہ حلت ہے اور امام شافعی کے نزدیک اصل حرمت ہے اور برابری چھٹکارہ دیئے والا ہے تو جو آلہ شرعیہ میں داخل نہ ہو اور وہ کیل ہے تو وہ اپنی اصل پر باقی رہے گی اور وہ حرمت ہے اور حرمت کو اصل بنایا گیا حضور ﷺ کے اس قول کی وجہ سے کہ تم نہ پتھو طعام کو طعام کے عوض مگر برابر برابر تو جو برابر نہ ہو گا وہ حرام ہو گا ہم کہتے ہیں کہ معنی یہ ہے کہ تم اس طعام کو نہ پتھو جو آلہ شرعیہ میں داخل ہے مگر برابر برابر جیسے کہا جائے کہ تم حیوان کو قتل نہ کرو مگر چھری سے اس سے مراد وہ حیوان ہے جس کا قتل کرنا چھری سے ممکن ہو نہ کہ جوار اور پھوس۔

تشریح: ہنہ: ایک مٹھی یا ایک لپ یعنی دونوں ہتھیلوں کو ملا کر جو لپ بن جاتا ہے اس کو ہنہ کہتے ہیں۔

جو معیار شرعی میں داخل نہیں ہے اس میں ربوا متحقق نہیں ہے: مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک لپ گندم فروخت کیا یا ایک کھجور کو دو کھجور کے عوض فروخت کیا تو ہمارے نزدیک یہ جائز ہے اور یہ اضافہ سود نہ کہلائے گا اور امام شافعی کے

نزدیک مذکورہ صورت میں ایک ہفتہ کی دو دھنوں کے عوض جائز نہیں ہے اور ایک انڈے کی بیج دواٹھوں کے عوض اور ایک کھجور کو دو کھجور کے عوض فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ یہ اختلاف مبنی ہے علت ربوا کے اختلاف پر کہ امام شافعیؒ کے نزدیک علت ربوا طعم ہے اور ان چیزوں میں طعم بھی موجود ہے اور جنس بھی ایک ہے اور مخلص ربوا یعنی ربوا سے خلاصی دینے والی چیز وہ مساوات ہے جو یہاں موجود نہیں ہے اور اصل ان کے نزدیک حرمت ہے لہذا ان چیزوں میں اضافے کے ساتھ تبادلہ کرنا ربوا ہوگا اور حرام ہوگا اور جو چیز معیار شرعی میں داخل نہ ہو اس میں اصل کے اعتبار سے حرمت ہے امام شافعیؒ کے نزدیک اموال ربویہ میں حرمت اصل اسلئے ہے کہ حدیث میں ہے، "لا تمیعو الطعام الطعام الاسواء بسواء"، تو جہاں مساوات نہ ہوگی وہاں حرمت ہوگی جبکہ احناف کے نزدیک علت ربوا قدر اور جنس ہے اور مذکورہ صورت میں ہفتہ کی بیج ہفتین کے عوض میں اسلئے جائز ہے کہ انہیں معیار شرعی موجود نہیں کیونکہ معیار شرعی کم سے کم نصف صاع ہے اور جو نصف صاع سے کم ہو اس میں کمی بیشی جائز ہے کیل نہ ہونے کی وجہ سے اسلئے کہ شریعت میں نصف صاع سے کم کا کوئی الہ موجود نہیں ہے لہذا جو نصف صاع سے کم ہو وہ اپنی اصل یعنی حلت پر باقی رہے گا اسی طرح ایک انڈا دواٹھوں کے عوض فروخت کرنا جائز ہے کیونکہ انڈا نہ مکملی ہے اور نہ موزوں لہذا اس میں بھی کمی بیشی جائز ہوگی۔

حضرت امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ لا تمیعو الطعام سے مراد یہ ہے کہ نہ بیچو اس طعام کو جو الہ شرعی میں داخل ہے مگر برابر برابر جیسے کہا جاتا ہے "لا تقتلوا الحيوان الا بالسكين" اس سے مراد یہ نہیں کہ کوئی بھی حیوان کوئی بھی ذی روح چیز چھری کے بغیر ذبح نہ کرو حتیٰ کہ جوڑوں اور پھوڑوں کو بھی چھری سے قتل کرنا لازم ہو جائے بلکہ مراد یہ ہے کہ عرف و عادت میں جس حیوان کو چھری سے ذبح کیا جاتا ہے جیسے بیل بکری وغیرہ انکو چھری سے ذبح کرو عموم مراد نہیں ہے اسی طرح یہاں بھی عموم مراد نہیں بلکہ عرف و عادت میں جو طعام الہ شرعیہ سے بیچا جاتا ہے اسکو برابری کے ساتھ بیچو اور جو الہ شرعیہ میں داخل نہیں وہ اپنی اصل یعنی حلت پر باقی ہے یہ مراد نہیں کہ ہر طعم والی چیز نہ بیچو مگر برابری کے ساتھ۔

فان وجد الوصفان حرم الفضل والنساء وان عدما حلا وان وجد احدهما لا الاخر حل التفاضل  
لالنساء كما اذا بيع قفيز حنطة بقفيز شعير يدا بيد حل فان احد جزئي العلة وهو الكيل  
موجود هنا لا الجزء الاخر وهو الجنسية وان بيع خمسة اذرع من الثوب الهروي بستة اذرع منه  
يدا بيد جاز ايضا لان الجنسية موجودة دون القدر ولا يجوز النسبة في الصورتين مع التساوي  
والامعه وذلك لان جزء العلة وان كان لا يوجب الحكم لكنه يورث الشبهة والشبهة في باب

یروا ملحقہ بالحقیقۃ لكنها ادون عن الحقیقۃ فلا بد من اعتبار الطرفين فقی النسبۃ احد البدلین معدوم وبيع المعدوم غیر جائز فصار هذا المعنی مرجحاً لتلك الشبهة فلا یحل وفی غیر النسبۃ لم یعتبر الشبهة لما قلنا ان الشبهة ادون من الحقیقۃ علی ان الخیر المشہور وهو قوله علیہ السلام اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم بعد ان یکون یدا بید یؤید بما قلنا وعند شافعی الجنس بانفراده لا یحرم النساء

ترجمہ۔ پس اگر دونوں وصف موجود ہوں تو حرام ہے کی بیشی اور ادھار اور اگر ایک موجود ہو دوسرا نہ ہو تو حلال ہے کی بیشی نہ کہ ادھار جیسے ایک ہروی کپڑا کی بیچ دو ہروی کپڑوں کے عوض اور گندم کو جو کے عوض یعنی اگر قدر اور جنس دونوں موجود ہوں تو حرام ہے کی بیشی جیسے ایک قمیز گندم دو قمیز گندم کے عوض فروخت کرنا اور ادھار اگرچہ برابری موجود ہو جیسے ایک قمیز گندم ایک قمیز کے عوض ادھار بیچا۔ یا دونوں ادھار ہوں اور اگر دونوں معدوم ہوں تو حلال ہے کی بیشی اور ادھار دونوں اور اگر ایک موجود ہو دوسرا نہ ہو تو حلال ہے کی بیشی نہ ادھار جیسے ایک قمیز گندم دو قمیز جو کے عوض ہاتھ در ہاتھ تو حلال ہے کیونکہ علت کے دو جزوں میں سے ایک یعنی کیل موجود ہے اور دوسرا جز موجود نہیں اور وہ جنسیت ہے اور اگر بیچا جائے پانچ گز ہروی کپڑا چھ گز ہروی کپڑے کے عوض ہاتھ در ہاتھ تو یہ جائز ہے کیونکہ جنسیت موجود ہے قدر نہیں اور دونوں صورتوں میں ادھار جائز نہیں چاہے تساوی ہو یا نہ ہو اور یہ اسلئے کہ جز علت اگرچہ حکم ثابت نہیں کرتا لیکن شبہ پیدا کرتا ہے اور شبہ بھی باب ربوا میں ملحق ہے حقیقت کے ساتھ لیکن حقیقت سے کم ہے تو طرفین کا اعتبار ضروری ہے تو ادھار کی صورت میں بدلیں میں سے ایک معدوم ہے اور معدوم کی بیچ جائز نہیں تو یہ معنی ترجیح دینے والا ثابت ہوا اس شبہ کیلئے تو حلال نہیں اور ادھار نہ ہونے کی صورت میں شبہ کا اعتبار نہیں اس وجہ سے حرام نے ذکر کیا ہے کہ شبہ حقیقت سے کم ہے ساتھ خبر مشہور بھی ہے کہ جب نوع مختلف ہو جائے تو بیچو جیسے چاہو بعد اسکے کہ ہاتھ در ہاتھ ہو یہ ہماری بات کی تائید کرتا ہے اور امام شافعی کے نزدیک تنہا جنس ادھار کو حرام نہیں کرتا۔

شرح جب قدر اور جنس دونوں موجود ہوں یا دونوں معدوم ہوں تو اس کی تفصیل:

یہ ثابت ہو چکی ہے کہ ہمارے نزدیک علت ربوا دو چیزیں ہیں (۱) قدر (۲) جنس۔ تو عقلی طور پر اسکی تین صورتیں ہیں (۱) یا دونوں موجود ہوں (۲) یا دونوں معدوم ہوں (۳) یا ایک موجود ہو اور دوسری معدوم ہو۔

اگر دونوں چیزیں موجود ہوں تو تقاضل اور ادھار دونوں حرام ہیں اور اگر دونوں معدوم ہوں تو تقاضل اور ادھار دونوں جائز ہیں اور اگر ایک موجود ہو اور دوسرا معدوم ہو تو تقاضل جائز ہے اور ادھار حرام ہے۔ مثلاً ایک قمیز گندم دو قمیز جو کے عوض فروخت کرنا

جائز ہے ہاتھ در ہاتھ لیکن ادھار جائز نہیں اسلئے کہ علت کا ایک جز یعنی قدر یہاں پر موجود ہے لیکن دوسرا جز یعنی جنسیت معدوم ہے اسی طرح پانچ گز ہروی کپڑا فروخت کرنا چھ گز ہروی کپڑے کے عوض جائز ہے ہاتھ در ہاتھ لیکن ادھار جائز نہیں اسلئے کہ یہاں بھی علت کا ایک جز یعنی جنس تو موجود ہے لیکن دوسرا جز یعنی قدر موجود نہیں تو ادھار بالکل ناجائز ہے چاہے تساوی ہو یا نہ ہو کیونکہ علت کا ایک جز موجود ہے اور ایک جز موجود ہونے کی صورت میں ادھار جائز نہیں ہوتا

وذلك لان جزء العلة... سے شارح یہ بات ثابت کرنا چاہتا ہے کہ علت ربوا کے ایک جز موجود ہونے کی صورت میں ادھار حرام ہے دلیل کی تفصیل یہ ہے

کہ باب ربوا میں ایک حقیقت ربوا ہے اور ایک شبہۃ الربوا جب قدر اور جنس دونوں موجود ہوں تو وہاں حقیقت ربوا موجود ہوگا اور جہاں صرف قدر موجود ہو یا صرف جنس موجود ہو تو وہاں شبہۃ الربوا موجود ہوگا صرف ایک جز یعنی صرف قدر یا صرف جنس حقیقت ربوا کو ثابت نہیں کر سکتا کیونکہ حقیقت ربوا ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ دونوں جز موجود ہوں لیکن ایک جز سے شبہۃ الربوا ضرور ثابت ہوتا ہے اور شبہۃ الربوا اس باب میں ملحق ہے حقیقت ربوا کے ساتھ تو جہاں قدر ہو جیسے گندم کی بیج جو کہ عوض تو ادھار حرام ہوگا اس لئے کہ ایک عوض جب نقد ہو اور دوسرا ادھار ہو تو نقد ہونا مالیت میں زیادتی پیدا کرتا ہے جیسے کہ کٹہر ہے اللہ خیر من التسمیۃ تو گو یا کہ اس سے شبہۃ الربوا ثابت ہو گیا لیکن یہ حقیقت ربوا پھر بھی نہیں تو ہم نے دونوں طرفین کا اعتبار کیا یعنی حقیقت علت موجود نہیں تو ہم نے کہا کہ کمی بیشی جائز ہے اور علت ربوا کا ایک جز موجود ہے تو ہم نے کہا کہ ادھار جائز نہیں نیز ادھار کی صورت میں بدلین میں سے ایک بدل معدوم ہوتا ہے اور معدوم کی بیج جائز نہیں ہوتی تو ادھار کی صورت میں یہ معنی (یعنی معدوم کی بیج جائز نہ ہونا) مرنج ہوگا لہذا علت کے ایک جز ہوتے ہوئے ادھار جائز نہ ہوگا اور ادھار نہ ہونے کی صورت میں شبہ کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ شبہ حقیقت سے کم ہے۔ نیز ادھار حرام ہونے پر احادیث سے بھی استدلال کیا گیا ہے چنانچہ حدیث میں ہے،، اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم بعد ان یکون یدا بید،، اگر بیس کے مختلف ہونے کی صورت میں کمی زیادتی تو جائز ہے لیکن باہمی قبضہ ضروری ہے اور باہمی قبضہ ضروری ہونا ادھار حرام ہونے کی دلیل ہے تو معلوم ہوا کہ علت کے ایک جز ہوتے ہوئے ادھار حرام ہے۔

حضرت امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ تنہا جنس ادھار کو حرام نہیں کرتی یعنی اگر دونوں عوضوں کی جنس ایک ہو اور طعم یا شمیت اس میں نہ ہو تو ان کے نزدیک ادھار بھی حرام نہیں جیسے کہ کمی بیشی حرام نہیں مثلاً ایک ہروی کپڑا دہروی کپڑوں کے عوض ادھار فروخت کر سکتا ہے کیونکہ اس میں نہ طعم ہے اور نہ شمیت جب علت ربوا موجود نہیں تو ادھار بھی حرام نہ ہوگا۔



الشعیر والبر والتمر والملح کیلی والذهب والفضة وزنی ایدا وان ترکا فیہا ای وان ترک الکیل فی الاربعۃ المتقدمۃ والوزن فی الاخیرین لقوله علیہ السلام الحنطۃ بالحنطۃ الحدیث ویحمل علی غیرہا علی العرف فلم یجز بیع البر بالبر متساویا وزنا والذهب بجنسہ متماثلا کیلا کمالہم یجز مجازفۃ واعتبر تعین الربوی فی غیر صرف بلا شرط تقابض المعتبر فی بیع الاموال الربویۃ ان یکون المبیع معینا حتی لو لم یکن معینا کان سلما فلا بد فیہ من شرائطہ اذا لم یوجد شرائط السلم کان العقد بیعا غیر سلم فلا بد من التعین ولا یشتط التقابض فی المجلس ان لم یکن صرفا حتی لو کان صرفا یشتط وعند الشافعی یشتط التقابض فی المجلس فی بیع الطعام سواء بیع بجنسہ او خلاف جنسہ هذا فی الاموال الربویۃ اما فی غیرہا ان لم معینا فان کان مما یجوز فیہ السلم فان وجد شرائط السلم یصح بشرائطہ بطریق السلم فان لم توجد یفسد البیع وان لم یجوز فیہ السلم یفسد البیع لعدم التعین -

ترجمہ۔ جو گندم، بھجور اور نمک کیلی ہیں۔ سونا اور چاندی وزنی ہے ہمیشہ اگرچہ متروک ہوئے ہوں ان میں یعنی اگرچہ متروک ہو چکا ہو کیلی پہلے چاروں میں اور وزن اخیری دونوں میں خصوصاً ﷺ کے قول کی وجہ سے الحنطۃ بالحنطۃ الخ اور ان اشیاء کے علاوہ عرف پر محمول ہے تو جائز نہیں گندم کی بیج گندم کے عوض برابری کے ساتھ وزن کے اعتبار سے اور سونے کی اپنی ہم جنس کے عوض کیل کے اعتبار سے جیسے کہ جائز نہیں انکل سے اور معتبر ہے تعین ربوی اشیاء میں بیج صرف کے علاوہ قبضہ کی شرط کے بغیر اموال ربویہ کی بیج میں معتبر یہ ہے کہ بیع معین ہو اگر معین نہ ہو تو یہ بیع سلم ہو جائے گی تو اس میں پھر سلم کے شرائط ضروری ہوں گے اور جب سلم کے شرائط نہ پایا جائیں تو یہ عقد بیع غیر سلم ہوگا تو تعین ضروری ہے اور مجلس میں قبضہ شرط نہیں اگر یہ بیج ہو اگر صرف ہو تو پھر قبضہ شرط ہے اور امام شافعی کے نزدیک شرط ہے قبضہ مجلس میں طعام کی بیج میں چاہے جنس کے عوض چاہے یا خلاف جنس کے عوض یہ اموال ربویہ میں ہیں اور اموال غیر ربویہ میں اگر معین نہ ہو اگر وہ ایسا ہے کہ انہیں سلم جاری ہوتی ہے پس اگر سلم کے شرائط موجود ہوں تو وہ صحیح ہوگی ان کے شرائط کے ساتھ بطریق سلم اور اگر موجود نہ ہوں تو بیع فاسد ہوگی اور اگر اس میں بیع سلم جائز نہ ہو تو بیع فاسد ہوگی معین نہ ہونے کی وجہ سے

تشریح جو چیزیں عہد رسالت میں کیلی تھیں وہ تا قیامت کیلی ہوں گی:

مسئلہ یہ ہے کہ عہد رسالت میں جو چیزیں کیلی تھیں یعنی آپ ﷺ اور صحابہؓ اس میں کیل کے ساتھ معاملہ کرتے تھے وہ ہمیشہ کیلی

ی شمار ہوں گی اگرچہ لوگوں نے اس میں کیل کے ساتھ معاملہ کرنا ترک کر دیا ہو جیسے جو گندم، کھجور، نمک اور جو چیزیں ذریعہ  
تھیں جیسے سونا، چاندی وہ ہمیشہ وزنی رہیں گی اگرچہ لوگوں نے اس میں وزن ترک کیا ہو پس اگر کسی نے گندم کو گندم کے عوض  
وزن کے ساتھ برابر بیچ دیا تو یہ جائز نہیں کیونکہ گندم عہد رسالت میں کیلی تھی اس میں قیامت تک کیل ہی کے ذریعے برابری  
معتبر ہوگی نہ کہ وزن کے ذریعے۔ اسی طرح اگر کسی نے سونے کو سونے کے عوض بیچ دیا اور برابری کیل کے ساتھ کی تو یہ جائز نہیں  
کیونکہ سونا آپ ﷺ کے دور میں وزنی تھا اس لئے اس میں برابری قیامت تک وزن کے ذریعے ہوگی نہ کہ کیل کے ذریعے جیسے  
کہ یہ چیزیں اٹکل فروخت کرنا جائز نہیں۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول ﷺ کی اطاعت ہم پر واجب ہے پس جس چیز کو آپ ﷺ نے کیلی قرار دیا ہے وہ ہمیشہ کیلی ہوگی اور  
جس کو وزنی قرار دیا ہے وہ ہمیشہ وزنی ہوگی کیونکہ نص عرف کے مقابلے میں اقویٰ ہے اس لئے کہ عرف تو باطل پر بھی ہو سکتا ہے جیسے  
کے باغ کے درختوں پر پھل آنے سے پہلے بیج کرنا اس پر لوگوں کا عرف ہے حالانکہ یہ عرف باطل پر ہے اور نص ثابت ہونے  
کے بعد باطل ہونے کا احتمال نہیں رکھتی اور یہ بھی ہے کہ عرف تو ان لوگوں کے حق میں حجت ہے جن کا عرف ہے لیکن جن لوگوں کا  
یہ عرف نہیں ان کے حق میں یہ حجت نہیں ہے اور نص سب کے حق میں حجت ہے تو عرف کے مقابلے میں نص اقویٰ ہے اور عرف  
ضعیف ہے ضعیف کی وجہ سے اقویٰ کو ترک نہیں کیا جاتا اور جن چیزوں کے کیلی یا وزنی ہونے پر نص موجود نہیں ان کا کیلی یا وزنی  
ہونا عرف پر محمول ہے یعنی تجارت کرنے والوں کی عادت پر محمول ہوگا اگر وہ ان چیزوں میں کیل کے ذریعے تجارت کرتے ہیں تو  
کیل شمار ہوں گی اور اگر وہ وزن کے ذریعے تجارت کرتے ہیں تو وزنی شمار ہوں گی کیونکہ نص موجود نہ ہونے کی صورت میں  
عرف اور رواج بمنزلہ اجماع ہے اور اجماع حجت شرعی ہے۔

قولہ واعتبر تعین الربوی .... مسئلہ یہ ہے کہ نقد یعنی سونا چاندی کے علاوہ باقی اموال ربویہ میں یعنی مکملات اور  
موزونات کی بیع میں عوضین کا متعین کرنا مستحب اور ضروری ہے مجلس عقد کے اندر اس پر قبضہ کرنا ضروری نہیں ہے شارح فرماتے  
ہیں کہ اگر بیع متعین نہ ہو جائے تو قبضہ تو اس پر ہوا نہیں ہے بلکہ گویا کہ بیع ادھار ہوئی اور یہ بیع مسلم کی صورت میں گئی تو اس میں مسلم  
کے شرائط ضروری ہیں اور جب مسلم کے شرائط موجود نہ ہوں تو پھر یہ عقد۔ عقد غیر مسلم ہوگا تو اس میں تعین ضروری ہے۔

اس عبارت میں کچھ تسامع ہے کیونکہ عبارت کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گندم کی بیع جو کے عوض یا گندم کی بیع گندم کے عوض  
جب ہو پس اگر اس میں عوضین متعین ہوں تو بیع جائز ہے اور اگر عوضین متعین نہ ہوں تو پھر بیع مسلم ہے تو اب اس میں مسلم کے شرائط کا  
حفاظ ضروری ہوگا حالانکہ یہ حتی غلط ہے کیونکہ بیع مسلم اموال ربویہ میں جائز نہیں ہے اگر ایک طرف سے گندم نقد ہو اور دوسری

الہو سلم ایک ماہ بعد و تو یہ بیع سلم درست نہیں ہے

باب ہارت کا بیع مطلب یہ ہے کہ جب آپ نے کوئی چیز بیچ دی اور بیع کو متعین نہ کیا تو یہ عقد۔ عقد سلم بن گیا کیونکہ عقد سلم بیع متعین نہیں ہوتا اسلئے کہ وہ معدوم ہوتی ہے اور جب یہ عقد عقد سلم بن گیا تو اس میں عقد سلم کے شرائط کا لحاظ ضروری ہے اور سلم کے شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ عوضین اموال ربویہ میں سے نہ ہوں اور یہاں تو عوضین اموال ربویہ میں سے ہیں۔ عقد سلم تو نہیں ہو سکتا لہذا یہ عام بیع اور عام عقد ہو گا یعنی بیع مطلق ہوگی اور بیع مطلق میں عوضین کی تعیین ضروری ہے اسلئے بیع مطلق ضروری نہیں کیونکہ بیع مطلق عقد کرنے سے متعین ہو جاتی ہے۔

اب بیع سرف ہو یعنی سونا چاندی کا معاملہ ہو تو پھر صرف تعیین کافی نہیں ہے بلکہ تقابض فی المجلس بھی ضروری ہے اور امام مالک کے نزدیک اگر معطوم کی بیع معطوم کے عوض ہو خواہ جنس متحد ہو جیسے گندم کی بیع گندم کے عوض یا مختلف ہو جیسے گندم کی بیع جو سونے کی بیع اس صورت میں متعین کرنا کافی نہیں بلکہ قبضہ کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ حدیث شریف میں یدایبید سے قبضہ ہی مراد ہے جس عوض پر مجلس عقد میں قبضہ کیا گیا وہ نقد ہو گیا اور جس پر قبضہ نہیں کیا گیا وہ ادھار ہو گیا اور اللہ خیر من النسیہ کے رو سے مال غیر نقد پر ایک گونہ فضیلت حاصل ہوتی ہے اس میں ربوا کا شبہ پیدا ہو گیا اور اس باب میں شبہ ربوا بھی حقیقت ربوا کی ہے اس میں ہے لہذا عوضین پر قبضہ کرنا مجلس عقد میں ضروری ہے۔

ربوی دلیل یہ ہے کہ اموال ربویہ میں سونا چاندی کے علاوہ تمام اموال متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں اس پر قبضہ کرنا کافی ہے اور جو چیز متعین ہو جاتی ہے اس پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے برخلاف بیع صرف کے کہ اس میں نفس عقد سے نقد متعین کرنا ہوتا ہے جب تک اس پر قبضہ نہ کیا جائے اور حدیث میں یدایبید سے مراد عینا یعنی ہے عبادہ بن صامت کی حدیث میں یہی ہے کہ جو چیزیں سواہ بسماء عینا یعنی نفس زادا و استروا نقد ربوا۔ عین یعنی سے مراد تعیین ہے پس بیع الطعام بالطعام میں متعین کرنا شرط ہے نہ کہ قبضہ کرنا۔

غنائی الاموال الربویۃ... شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ تفصیل (کہ بیع متعین کرنا ضروری ہے قبضہ کرنا ضروری نہیں) اسلئے ربویہ کے بارے میں ہے پس اگر بیع اموال ربویہ میں سے نہ ہو تو پھر دیکھا جائے گا اگر بیع ان مبیعات میں سے ہو جس میں بیع سلم جاری ہوتی ہے اور بیع سلم کے شرائط بھی اس میں موجود ہوں تو بیع صحیح ہو جائے گی سلم کے شرائط کے ساتھ اور یہ بیع۔ بیع سلم کی اور اگر سلم کے شرائط اس میں موجود نہ ہوں تو بیع ہی فاسد ہوگی اور اگر ان مبیعات میں سے ہو جس میں بیع سلم جاری نہیں ہوتا تو سلم سے بیع ہی فاسد ہوگی بیع کے متعین نہ ہونے کی وجہ سے کیونکہ جب بیع مجہول ہو تو بیع فاسد ہوتی ہے۔

وجاز بیع الفلوس بفلسین باعیانہما خلافاً لمحمدؐ لہ ان الفلوس اثمان فلا تتعین بالتعین  
کما اذا کانا بغير اعیانہما وکبیع الدرہم بالدرہمین ولہما ان ثمنیتہما بالاصطلاح واصطلاح  
الغیر لایکون حجة علی المتعاقدين وہما ابطلا ثمنیتہما لانہما قصدا تصحیح العقد ولا وجوب  
الابتعینتہما وخروجہما عن الثمنیۃ لانہما اذا خرجا عن الثمنیۃ یکون اعیانہما بطور  
لامالیتہما فیمکن ان یعطى فلسین ویأخذ فلساً طلباً لصورتہ واللحم بالحيوان خلافاً لمحمدؐ  
عندہ اذا بیع الحيوان بلحم حیوان من جنسہ لایجوز البیع الا اذا کان اللحم اکثر من ثلث  
الحيوان لیکون الزائد فی مقابله السقط وعندہما یجوز مطلقاً لانہ بیع الموزون بما لیس بموزون  
والدقیق بجنسہ کیلاً والرطب والرطب والتمر عند ابی حنیفۃؒ وعندہما وعند الشافعیؒ  
لایجوز ان تقص الہ لب بالجفاف -

ترجمہ۔ ایک متعین پیسہ دو متعین پیسوں کے عوض بیچنا جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر  
ثمن ہے متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے پس یہ ایسا ہو گیا جیسے کہ دونوں غیر متعین ہوں اور جیسے ایک درہم کی بیع دو درہم  
عوض فروخت کرنا اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ فلوس کا ثمن ہونا ان دونوں کے اتفاق کرنے سے ثابت ہوا ہے اور غیر کا اتفاق  
دونوں پر حجت نہیں ہے اور ان دونوں نے اس کی ثمنیت باطل کر دی ہے کیونکہ ان دونوں نے عقد کی تصحیح کا قصد کیا ہے  
عقد کی کوئی وجہ نہیں سوائے اس کے کہ ان دونوں کو متعین کر دیا جائے اور ثمنیت سے نکال دیا جائے کیونکہ جب یہ ثمنیت سے  
جائے تو پھر ان کی عین ہی مطلوب ہوگی نہ کہ ان کی مالیت تو ممکن ہے کہ دو پیسے دیدئے جائے اور ایک پیسہ لے لیا جائے ان  
صورت مطلوب ہونے کی وجہ سے۔ اور جائز ہے گوشت کو حیوان کے عوض بیچنا برخلاف امام محمدؒ کے کیونکہ ان کے نزدیک  
ایک حیوان کو حیوان کے گوشت کے عوض بیچا جائے اسی جنس سے تو جائز نہیں ہے یہ بیع مگر یہ کہ الگ کیا ہوا گوشت زیادہ  
گوشت سے جو حیوان میں ہے تاکہ زائد حیوان کے اجزاء کے مقابلے میں ہو جائے اور حضرات شیخین کے نزدیک جائز ہے  
کیونکہ یہ موزون کی بیع ہے غیر موزون کے عوض اور جائز ہے آنے کی بیع اپنی ہم جنس کے عوض ناپ کر کے اور پختہ تازہ  
بیچ پختہ تازہ کھجور اور پختہ خشک کھجور کے عوض یہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور حضرات صاحبین اور امام شافعیؒ  
ز نزدیک جائز نہیں اگر کم ہوتی ہو تازہ کھجور سوکھنے سے۔

تشریح: فلوس کی بیع میں کمی اور زیادتی کی تفصیل:

فلس کے معنی ہے پیسہ یعنی خالص سونا اور چاندی کے علاوہ جتنے سکے ہیں ان کو فلس کہتے ہیں۔

یہ ہے کہ فلس کو فلس کے عوض متفاضل بیچنے کی چار صورتیں ہیں۔

۱) ایک غیر متعین پیسہ کی بیچ دو غیر متعین پیسوں کے عوض۔

۲) ایک متعین پیسہ کی بیچ دو غیر متعین پیسوں کے عوض۔

۳) ایک غیر متعین پیسہ کی بیچ دو متعین پیسوں کے عوض۔

۴) ایک متعین پیسہ کی بیچ دو متعین پیسوں کے عوض۔

اس میں اول تین صورتوں میں بیچ فاسد ہے بالاتفاق اور چوتھی صورت میں شیخین کے نزدیک بیچ جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک ناجائز ہے۔

حکمت نمبر ۲-۳ کی تفصیل یہاں پر چھوڑ دی جاتی ہے اور صرف صورت نمبر ۴ کی تفصیل ذکر کی جاتی ہے جس پر امام محمد فرماتے ہیں کہ فلس ٹمن ہیں اور متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا اور جب فلس متعین کرنے سے متعین نہ ہوئے تو اس کی بیچ ایسی ہوگی جیسا کہ دونوں عوض غیر متعین ہوں اور غیر متعین ہونے کی صورت میں بیچ فاسد ہوتی ہے تو یہاں بھی بیچ فاسد ہے کیونکہ ایک درہم کی بیچ دو درہم کے عوض باطل ہے تو ایک فلس کی بیچ دو فلس کے عوض بھی ناجائز ہوگی۔ نیز فلس کا ٹمن ہونا تمام لوگوں کے اتفاق سے ثابت ہوا ہے اور جو چیز تمام لوگوں کے اتفاق سے ثابت ہو جائے وہ صرف بائع اور مشتری کے لئے کرنے سے باطل نہیں ہوتی جب اس کی ثمنیت باطل نہ ہوگی تو ثمنیت باقی رہ گئی اور ثمنیت کے باقی رہنے کی صورت میں فلس ٹمن کرنے سے متعین نہیں ہوتے اور جب، متعین نہ ہوئے تو ایک فلس کی بیچ دو فلس کے عوض صحیح نہ ہوگی۔

حضرات شیخین کی دلیل یہ ہے کہ فلس کا ٹمن ہونا خود عاقدین کے اتفاق سے ثابت ہوا ہے نہ کہ تمام لوگوں کے اتفاق سے۔ کیونکہ دوسرے لوگوں کا اتفاق عاقدین پر حجت اور دلیل نہیں ہے۔ اور عاقدین نے اس کی ثمنیت باطل کر دی ہے کیونکہ انہوں نے عقد کو صحیح کرنے کا ارادہ کیا ہے اور صحیح عقد کی کوئی صورت نہیں سوائے اس کے کہ ان دونوں کو متعین کر کے بمنزلہ عام سامان کے بنا دیا جائے اور ثمنیت سے نکال دیا جائے اور جب یہ ثمنیت سے خارج ہو گئے اور بمنزلہ سامان کے ہو گئے تو اب اس کی ثمنیت مقصور نہ رہی بلکہ ان کی عین مقصود ہو گئی لہذا اب یہ جائز ہے کہ ایک معین فلس کے عوض دو معین فلس کو لیا جائے جیسے ایک درہم کے عوض دو درہم کو لیتا جائز ہے اسی طرح یہاں بھی ہے کیونکہ مالیت کو طلب نہیں کیا جاتا بلکہ اس چیز کی صورت اور عین اس کی جاتی ہے لہذا اہل الجائزین سے اضافہ جائز ہے کیونکہ اس میں ربا لازم نہیں آتا اس لئے کہ یہ نہ مکملی ہے اور نہ موزونی

بلکہ عددی ہے البتہ جنس متحد ہے تو ادھار جائز نہ ہوگا۔

قوله واللحم بالحيوان.... گوشت کو جانور کے عوض فروخت کرنے کی چند صورتیں ہیں۔

(۱) گوشت کو اسکی ہم جنس کے علاوہ جانور کے عوض فروخت کرنا مثلاً گائے کا گوشت بکری کے عوض فروخت کرنا یہ صورت ہے بالاتفاق خواہ بکری کے اندر کا گوشت گائے کے گوشت سے زیادہ ہو یا برابر یا کم یہ اسلئے جائز ہے کہ اجناس مختلف ہیں۔  
(۲) گوشت کو اپنی ہم جنس کے عوض فروخت کرنا مثلاً بکری کا گوشت بکری کے گوشت کے عوض فروخت کرنا یہ جائز ہے بکر ہو اور اگر ایک جانب زیادہ ہو یا معلوم نہ ہو تو یہ جائز نہیں ہے بالاتفاق اسلئے کہ جنس بھی ایک ہے اور موزونی بھی ہے لہذا جنس دونوں موجود ہیں لہذا زیادتی اور ادھار دونوں حرام ہوں گے۔

(۳) گوشت کو اپنی ہم جنس جانور کے عوض فروخت کرنا جبکہ جانور ذبح شدہ ہو یعنی ایک طرف بکری کا دس کلو گوشت ہو اور دوسری طرف ذبح شدہ ہو بکری اپنی کھال اور اجزاء سمیت موجود ہو تو یہ صورت ناجائز ہے الا یہ کہ خالص جدا شدہ گوشت اس گوشت سے زیادہ ہو جو بکری میں موجود ہے کیونکہ گوشت کو گوشت کے عوض میں قرار دیا جائیگا اور باقی اضافی گوشت کھال اور اجزاء وغیرہ کے عوض میں ہو جائے گا۔

(۴) گوشت کو اس کے ہم جنس زندہ جانور کے عوض فروخت کرنا یعنی ایک طرف بکری کا دس کلو گوشت ہو اور دوسری طرف بکری ہو تو حضرات شیخین کے نزدیک یہ صورت جائز ہے خواہ گوشت اس گوشت کے برابر ہو جو زندہ بکری میں ہے یا کم ہو یا زیادہ۔ اور امام محمد فرماتے ہیں کہ بکری کا الگ کیا ہوا گوشت اگر اس گوشت سے زیادہ ہو جو بکری میں ہے تب تو جائز ہے ورنہ ناجائز اس لئے کہ گوشت تو گوشت کے مقابلے میں ہو جائے گا اور اضافی گوشت ستنہ یعنی اجزاء کھال سری پائے وغیرہ کے عوض ہو جائے گا۔ اگر ایسا نہ ہو یعنی خالص جدا شدہ گوشت زیادہ نہ ہو زندہ بکری میں جو گوشت موجود ہے اس سے بلکہ باقی بکری کے گوشت کے برابر ہو یا اس سے کم ہو تو پھر جائز نہیں اسلئے کہ مثلاً دس کلو گوشت تو اس دس کلو گوشت کے عوض میں ہو گیا جو بکری میں حاصل ہو رہا ہے اور باقی کھال سری پائے وغیرہ آپ کو بلا عوض حاصل ہو گئے معاوضہ مالیہ میں اور معاوضہ مالیہ میں زیادتی یا کمی رہو اہوتی ہے لہذا یہ صورت جائز نہیں ہے۔

حضرات شیخین کی دلیل یہ ہے کہ یہاں پر علت ربو موجود نہیں کیونکہ گوشت موزونی چیز ہے اور زندہ جانور غیر موزونی ہے یعنی ذوات القیم میں سے ہے علت کامل نہ ہونے کے وقت کمی زیادتی جائز ہوتی ہے لہذا اگر گوشت زندہ حیوان کے عوض فروخت کرنا مطلقاً صحیح ہے خواہ زندہ بکری میں جو گوشت ہے وہ جدا شدہ گوشت سے زیادہ ہو یا برابر ہو یا کم۔



والدقیقہ جسے کیلا.... مسئلہ یہ ہے کہ آنے کی بیج آنے کے عوض کیل کے اعتبار سے صحیح ہے برابری کے ساتھ اسلئے کہ تمام جنس اور قدر موجود ہے یعنی آنے اور گندم کی جنس بھی ایک ہیں۔ آنا اور گندم کیلی بھی ہیں۔ تو علت ربوا کامل موجود ہے لہذا برابری کی صورت میں بیج جائز ہوگی اور تقاضل کی صورت میں جائز نہ ہوگی۔

والرطب بالرطب والتمر: رطب پختہ تازہ چھوڑے کو کہتے ہیں جس کو ہم کھجور کہتے ہیں اور تمر پختہ خشک کھجور کو کہتے ہیں جس کو ہم چھوڑے کہتے ہیں۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ رطب کی بیج رطب کے عوض برابری کے ساتھ جائز ہے بالاتفاق اور تقاضل کے ساتھ ناجائز ہے بالاتفاق اسی طرح رطب کی بیج تمر کے عوض تقاضل کے ساتھ ناجائز ہے بالاتفاق۔۔۔ لیکن رطب کی بیج تمر کے عوض متساویا جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رطب کی بیج تمر کے عوض برابری کے ساتھ جائز ہے اور حضرات صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک رطب کی بیج تمر کے عوض جائز نہیں ہے اگر خشک ہونے سے رطب میں کمی واقع ہوتی ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے کہ آپ ﷺ نے پوچھا کہ، "ایستقص الرطب اذا بیس قالوا نعم فنهی عنه،" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رطب کی بیج تمر کے عوض برابری کے ساتھ بھی جائز نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے رطب پر تمر کا اطلاق کیا ہے کیونکہ حدیث میں ہے، "او کل تمر خیبر مکذا،" حالانکہ آپ ﷺ کو رطب پیش کی گئی تھی اس سے معلوم ہوا کہ رطب تمر ہے اور تمر کے بارے میں حدیث میں ہے کہ تمر مثلاً بثل، کہ تمر کی بیج برابری کے ساتھ جائز ہے

اور عقلی دلیل یہ ہے کہ رطب تمر ہے یا نہیں اگر رطب تمر ہے تو پھر اول حدیث سے اسکی بیج متساویا جائز ہونا چاہئے کیونکہ حدیث کے اول میں، "تمر بالتمر،" ہے اور اگر رطب تمر نہیں بلکہ ایک الگ جنس ہے تو پھر آخر حدیث سے اس کی بیج جائز ہونا چاہئے کیونکہ حدیث کے آخر میں ہے، "اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم،" جب جنس الگ ہے تو متساویا بھی جائز ہونا چاہئے اور متفاضل بھی

والعنب بالزبيب والبر رطبا او مبلولا بالیابس والتمر والزبيب المقنع بالمقنع منهما والدلیل فی جمیع ذلك انه ان کان بیع الجنس بالجنس بلا اختلاف الصفة یجوز متساویا وکذا مع اختلاف الصفة لقوله علیه السلام جیدھا وردیھا سواء والم یکن بیع الجنس بالجنس یجوز

کیف ما کان لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم

ترجمہ۔ اور جائز ہے بیع انگور کی کشش کے عوض اور تر گندم کی بیج یا بھگوئے ہوئے گندم کی بیج اپنے ہم مثل سے یا خشک سے اور بھگوئے ہوئے کھجور یا بھگوئے ہوئے کشش کی بیج بھگوئے ہوئے کے عوض ان دونوں میں سے برابری کے ساتھ۔

دلیل ان سب کی یہ ہے کہ اگر یہ جنس کی بیج ہے خلاف جنس کے عوض صفت کے اختلاف کے بغیر تو یہ جائز ہے برابری کے ساتھ اسی طرح اختلاف صفت کی صورت میں بھی حضور ﷺ کے قول کی بنا پر کہ عمدہ اور ردی برابر ہے اور اگر یہ جنس کی بیج ہم جنس کے عوض نہیں ہے تو یہ جائز ہے جیسے بھی ہو حضور ﷺ کے قول کی وجہ سے کہ جب دونوں نوع مختلف ہوں تو پتہ جیسے چاہو۔

تشریح انگور اور کشش کی بیج ایک دوسرے کے عوض: صورت مسئلہ یہ ہے کہ انگور کو کشش کے عوض فروخت کرنا برابری کیساتھ جائز ہے اور اسی طرح پختہ تازہ گندم کی بیج پختہ تازہ یا خشک گندم کی عوض فروخت کرنا جائز ہے برابری کے ساتھ اسی طرح پختہ تازہ گندم کی بیج بھگوئے ہوئے گندم کے عوض یا پختہ گندم یا بھگوئے ہوئے کی بیج خشک گندم کے عوض جائز ہے برابری کے ساتھ اسی طرح بھگوئے ہوئے کھجور کی بیج بھگوئے ہوئے کھجور کے عوض اور بھگوئے ہوئے کشش کی بیج بھگوئے ہوئے کشش کی عوض جائز ہے برابری کے ساتھ۔

دلیل سب کی یہ ہے کہ یہ یا تو بیع الجبس بالجبس ہے اور بیع الجبس برابری کے ساتھ جائز ہے اور عمدہ اور گھٹیا ہونے کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے،، جید ہاوردیھا بواء،، اور اگر یہ بیع الجبس بخلاف الجبس ہے تو پھر بھی جائز ہے کیونکہ حدیث کے آخر میں ہے کہ جنس مختلف ہو جائے تو پتہ جیسے چاہو تو پھر بھی عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

ولحم حیوان بلحم حیوان اخر متفاضلا وكذا اللبن وكذا خل الدقل یخل العنب وشحم البطن بالالبان او باللحم والخبز بالبر او الدقیق او بالسویق وان كان احدهما نسبیة وبه یفتی وانما یجوز بیع الخبز بالبر لان الخبز صار عددا هذا اذا كانا قدین وان كان الخبز نسبیة والبر والدقیق نقدا یجوز عند ابنی یوسف وبه یفتی

ترجمہ۔ اور جائز ہے ایک حیوان کے گوشت کی بیج دوسرے حیوان کے گوشت کے عوض کی زیادتی کے ساتھ اسی طرح کھجور کے سر کے کی بیج انگور کے سر کے کے عوض اور پیٹ کی چربی کی بیج چکتنے کی چربی کے عوض یا گوشت کے عوض اور ردی کی بیج گندم کے عوض یا آنے کے عوض یا ستو کے عوض اگر چنانچہ ان دونوں میں ایک ادھار ہو اور اسی پر فتویٰ ہے اور جائز ہے ردی کی بیج

گندم کے عوض کیونکہ روٹی عددی بن گئی ہے یہ اس وقت جبکہ دونوں نقد ہوں اور اگر روٹی ادھار ہو گندم اور آٹا نقد ہو تو جائز ہے امام ابو یوسف کے نزدیک اور اسی پر فتویٰ ہے۔

تشریح مختلف الاجناس گوشت کی بیع: مسئلہ یہ ہے کہ اگر گوشت مختلف الاجناس ہوں یعنی اونٹ کا گوشت۔ گائے کا گوشت۔ اور بکری کا گوشت ہوان میں سے ایک کو دوسرے کے عوض کمی زیادتی کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے کیونکہ سب کی جنس الگ الگ ہے اور اختلاف جنس کی صورت میں تفاضل جائز ہے البتہ گائے کا گوشت بھینس کے گوشت کے عوض اسی طرح بکری کا گوشت بھیڑ کے گوشت کے عوض بیچنا ہو تو تساوی ضروری ہوگی کیونکہ یہ ایک جنس ہے۔

قولہ وكذا اللبن.... اسی طرح متحد الاجناس جانوروں کے دودھ کی بیع تفاضل کے ساتھ جائز ہے کیونکہ گوشت اور دودھ فروغ ہیں اور اصل اونٹ گائے اور بکری اصول ہیں جب اصول مختلف الاجناس ہیں تو فروغ بھی مختلف الاجناس ہوں گی کیونکہ اصول کا اختلاف واجب کرتا ہے فروغ کے اختلاف کو۔

وكذا خل الدقل.... اسی طرح کھجور کے سر کے کو انگور کے سر کے کے عوض تفاضل کے ساتھ بیچنا جائز ہے کیونکہ انکی اصل یعنی کھجور اور انگور مختلف الاجناس ہیں تو اس کا پانی یعنی سر کہ انگور اور سر کہ کھجور بھی مختلف الاجناس ہوں گے اور جب جنس مختلف ہوئی تو تفاضل جائز ہوگا۔

وشحم البطن.... اسی طرح پیٹ کی چربی کو دنبے کی چکنی کے یا گوشت کے عوض فروخت کرنا تفاضل کے ساتھ جائز ہے کیونکہ چربی۔ چکنی۔ اور گوشت تینوں الگ الگ جنس ہیں اور جب جنس مختلف ہوئی تو تفاضل بھی جائز ہوگا۔

والشمر بالبر. مسئلہ یہ ہے کہ روٹی کی بیع گندم کے عوض یا آٹے کے عوض یا ستو کے عوض جائز ہے کیونکہ روٹی عددی ہے یا وزنی اور گندم اور آٹا کیلی چیز ہے جب جنس ایک نہ رہی تو تفاضل کے ساتھ بیع جائز ہے یہ تو اس وقت ہے جبکہ دونوں نقد ہوں لیکن اگر گندم یا آٹا ادھار ہو اور روٹی نقد ہو یعنی روٹی راس المال ہو اور گندم یا آٹا مسلم فیہ ہو تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ موزونی چیز کے ذریعے کیلی چیز میں بیع مسلم کیا ہے (یہ قول کتاب میں مذکور نہیں) اور اگر گندم یا آٹا نقد ہو یعنی راس المال ہو اور روٹی ادھار ہو یعنی مسلم فیہ ہو تو یہ بھی امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے کیونکہ روٹی وزنی چیز ہے اور وزنی چیز میں بیع مسلم جائز ہے اور فتویٰ اسی پر ہے (یہ قول کتاب میں مذکور ہے)

لا بيع العجيد بالردى من الربوى والبسر بالتمر الامتساويا والبر بالدقيق او بالسويق او الدقيق

بالسویق متفاضلا او متساویا والزیتون بالزیت والسمسم بالحل حتی یکون الزیت والعل  
اکثر مما فی الزیتون والسمسم لیکون بعض الزیت بالزیت الذی فی الزیتون والباقی بالخبز  
ویستقرض الخبز وزنا لاعددا عند ابی یوسف وبه یفتی اما عند ابی حنیفۃ لایجوز لا وزنا ولا عدا  
للتفاوت الفاحش وعند محمد یدجوز بهما للتعامل وعند ابی یوسف یدجوز وزنا للتعامل  
والحاجة لاعدد التفاوت فی احاده

ترجمہ اور جائز نہیں ہے بیع عمدہ کی گھٹیا کے عوض اموال ربویہ میں اور گدرے چھواروں کی بیع خشک چھواروں کے عوض مگر  
برابری کے ساتھ اور گندم کی بیع آٹے یا ستو کے عوض یا آٹے کی ستو کے عوض نہ زیادتی کے ساتھ اور نہ برابری کے ساتھ اور زیتون  
کی بیع خالص روغن زیتون کے عوض اور تل کی بیع روغن تل کے عوض یہاں تک کہ روغن زیتون اور روغن تل زیادہ ہوں اس سے جو  
زیتون اور تل میں ہے تاکہ بعض روغن زیتون اس روغن کے عوض میں ہو جائے جو زیتون میں ہے اور باقی خشک کے عوض میں  
ہو جائے اور قرض پر لی جائے گی روٹی وزن کے اعتبار سے نہ کہ عدد کے اعتبار سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اور اسی پر فتویٰ ہے  
لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں نہ وزن کے اعتبار سے اور نہ عدد کے اعتبار سے کھلی ہوئی تفاوت کی وجہ سے اور امام محمدؒ  
کے نزدیک جائز ہے دونوں کے اعتبار سے تعامل کی وجہ سے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے وزن کے اعتبار سے تعامل اور  
ضرورت کی وجہ سے اور عدد کے اعتبار سے جائز نہیں کیونکہ اسکے افراد میں تفاوت ہے۔

تشریح: اموال ربویہ میں جیدا شیاء کی بیع عمدہ اشیاء کے عوض جائز نہیں ہے مگر برابری کے ساتھ اس لئے کہ ”جیدہ  
ور دہا سوا“ ہے۔

اور بسر کی بیع تمر کے عوض جائز ہے برابر برابر۔ بسر اس کھجور کو کہتے ہیں جو ابتدائی حالت میں کلی کھلنے کے بعد اسکی شکل ہوتی ہے  
اور تمر خشک کھجور کو کہتے ہیں بسر کو اردو میں گدرا کہتے ہیں تو بسر کی بیع تمر یعنی خشک چھواروں کے عوض تفاضل کے ساتھ جائز  
نہیں ہے بلکہ برابری ضروری ہے اس لئے کہ بسر پر تمر کا اطلاق ہوتا ہے اور یہ دونوں کیلی بھی ہیں لہذا تفاضل کے ساتھ جائز  
ہوگا۔

والبر بالدقیق اور جائز نہیں ہے گندم کی بیع ستو کے عوض یا آٹے کے عوض اسی طرح آٹے کی بیع ستو کے عوض نہ متفاضلا جائز  
ہے اور نہ متماثلا اور نہ تساویا یہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے۔

اور حضرات صاحبین کے نزدیک سوئق کی بیع دقیق کے عوض جائز ہے چاہے متفاضلا ہو یا تساویا کیونکہ سوئق اور دقیق دو ایک

لگ جنس ہیں جب جنس ہی الگ۔ الگ ہے تو ان کی آپس میں بیج جائز ہوگی چاہے برابر ہی ہو یا نہ ہو۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ جس طرح گندم کی بیج بھونے ہوئے گندم کے عوض جائز نہیں کیونکہ اتحاد جنس موجود ہے اسی طرح ان کے اجزاء یعنی آٹے کی بیج ستو کے عوض بھی جائز نہ ہوگی۔ نیز ان دونوں میں مساوات ممکن نہیں ہے کیونکہ آٹے میں اسی طرح گندم میں ٹھوس پن ہوتا ہے وہ کیل میں زیادہ آتے ہیں اور ستو میں تھخل ہوتا ہے اس میں ٹھوس پن نہیں ہوتا وہ کیل میں کم آتا ہے تو دونوں کیل ہونے کے باوجود اس کے اندر کیل میں مساوات ممکن نہیں لہذا ان دونوں کی آپس میں بیج ہی ناجائز قرار پائی۔

والزیتون بالزیت۔ مسئلہ یہ ہے کہ ایک طرف زیتون کے دانے ہوں اور دوسری طرف زیتون کا خالص تیل ہو تو اس کی بیج جائز ہے اس شرط پر کہ جو خالص تیل ہے وہ زیادہ ہو اس تیل سے جو زیتون کے دانوں میں ہے مثلاً ایک طرف سوا کلو روغن زیتون ہے اور دوسری طرف ایک کلو زیتون کے دانے ہے تو یہ بیج جائز ہے کیونکہ زیتون کے دانوں میں جو تیل ہے اس کے بقدر تیل خالص تیل کے عوض ہو جائیگا اور جو باقی تیل رہ گیا ہے وہ اس کی کھلی یعنی چھلکے کے عوض میں ہو جائے گا جو زیتون کے دانوں میں ہے اور اگر ایک طرف سے ایک کلو زیتون ہو اور دوسری طرف ایک کلو تیل ہو یا تیل ایک کلو سے کم ہو تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ تیل تو تیل کے مقابلے میں ہو جائے گا اور زیتون کے جو چھلکے ہیں وہ بلا عوض رہ گئے اور یہ ربوا ہے ہینہ یہی صورت قل کے دانوں اور قل کے تیل میں بھی ہے۔

وہیستقرض الخمر... مسئلہ یہ ہے کہ روٹیوں کو قرض پر لینا جائز یا نہیں؟ اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک روٹیوں کو قرض لینا جائز نہیں ہے نہ وزنا اور نہ عدداً کیونکہ اس میں تفاوت بہت زیادہ ہوتا ہے پکانے والوں کے اعتبار سے بھی بعض طباخ اچھی روٹی پکاتے ہیں۔ اور بعض خراب اور روٹی کے اعتبار سے بھی کہ بعض روٹی پکی ہوتی ہے اور بعض موٹی ہوتی ہے غور کے اعتبار بھی کہ بعض خورکی روٹی اچھی ہوتی ہے اور بعض کی خراب۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک روٹیوں کو قرض لینا جائز ہے وزنا بھی اور عدداً بھی یعنی جیسے عرف اور رواج ہو۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک روٹیوں کو قرض لینا جائز ہے وزنا اسلئے کہ روٹی وزنی چیز ہے لیکن عدداً جائز نہیں ہے اس لئے کہ ان کے افراد میں تفاوت بہت زیادہ ہے واپسی کے وقت نزاع ہوگا لہذا وزنا جائز ہے اور عدداً جائز نہیں ہے صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہے اور روٹی کو وزنا قرض لینا جائز ہے۔

ولا ربوا بین سید وعبده لان العبد ومامعه لمولاه و مسلم و حربی فی دارہ ای فی دار الحرب لان مالہ مباح فیجبوز بای طریق کان خلافا لابی یوسفؒ والشافعیؒ اعتبارا بالمستامن فی دارنا۔

ترجمہ اور ربوائیں ہے غلام اور اس کے آقا کے درمیان کیونکہ غلام اور جو کچھ اس کے پاس ہے وہ اس کے مولیٰ کا ہے اور مسلمان اور حربی کے درمیان دار الحرب میں کیونکہ اس کا مال مباح ہے تو جائز ہے اسکا لینا جس طریقے پر بھی ہو خلاف ثابت ہے امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کیلئے وہ قیاس کرتے ہیں مستامن پر ہمارے دار میں۔

**تشریح آقا اور غلام کے درمیان ربوہ متحقق نہیں ہے:**

مسئلہ یہ ہے کہ اگر غلام نے اپنے آقا کو ایک درہم دو درہم کے عوض فروخت کر دیا ہے یا آقا نے غلام کو ایک درہم دو درہم کے عوض فروخت کر دیا تو یہ جائز ہے اور یہ ربوہ نہ کہلائے گا کیونکہ غلام اور جو کچھ غلام کے قبضے میں ہے وہ سب مولیٰ کی ملکیت ہے گویا کہ بیع ہوئی ہی نہیں اور جب بیع نہ ہوئی تو ربوہ بھی متحقق نہ ہوگا اور اگر غلام ماذون پر اسنے قرضے ہوں کہ اسکی گردن پر محیط ہوں تو غلام اور اس کے آقا کے درمیان بیع متحقق ہوتی ہے اور جب بیع متحقق ہوتی ہے تو ربوہ بھی متحقق ہوگا لہذا اس صورت میں غلام اور اس کے آقا کے درمیان ربوہ متحقق ہوگا۔

اسی طرح مسلمان اور حربی کافر کے درمیان بھی ربوہ متحقق نہیں ہوتا یعنی ایک مسلمان امان لیکر دار الحرب میں داخل ہوا وہاں پر ربوہ کا معاملہ کیا یعنی ایک درہم دیکر دو درہم حاصل کر لئے تو یہ جائز ہے اور یہ عقد ربوہ نہ ہوگا یعنی حرام نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک دار الحرب میں بھی ربوہ متحقق ہے یعنی مسلمان دار الحرب میں داخل ہو کر بھی ایک درہم کے عوض کافروں سے دو درہم نہیں لے سکتے۔

دلیل ان کی یہ ہے کہ وہ قیاس کرتے ہیں مستامن پر کہ اگر ایک کافر امان لیکر ہمارے دارالاسلام میں داخل ہو جائے تو یہاں پر مسلمان ان سے ایک درہم کے عوض دو درہم نہیں لے سکتے تو اسی طرح دار الحرب میں بھی ہے

**حضرات شیخین کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: لا ربوا بین المسلم والحربی فی دار الحرب** دوسری بات یہ ہے کہ دار الحرب میں کافروں کا مال مباح الاصل اور غیر معصوم ہے اسکو ہر طریقے پر لینے کی اجازت ہے بشرطیکہ غدر اور دھوکہ نہ ہو کیونکہ غدر اور دھوکہ حرام ہے جب ان کا مال ہر طریقے سے لینا جائز ہے غدر اور دھوکہ کے سوا تو باقی رضامندی سے عقد ہو جانے کے بعد بطریقہ اولیٰ لینا جائز ہوگا۔ البتہ مسلمان دار الحرب میں سووے نہیں سکتا کہ ایک درہم لیکر پھر اس کے عوض دو درہم دیدے یہ جائز نہیں مزید کتاب کے حاشیہ پر دیکھ لیجئے گا۔

واللہ اعلم



۱۶ ستمبر ۲۰۰۶ء

## باب الحقوق والاستحقاق

(یہ باب ہے حقوق اور استحقاق کے بیان میں)

یدخل البناء والمفتاح والعلو والکنیف فی بیع الدار الکنیف المستراح لا الظلة فی المغرب  
ظلة الدار السدة التي فوق الباب وعن صاحب الحصر هي التي احد طرفي جذوعها على هذه  
الدار وطرفها الاخر على حائط الجار المقابل الا بذكر كل حق هولها او بمرافقتها او بكل قليل  
وكنبر هو فيها او منها والشجر لا الزرع في بيع الارض ولا الثمر في شجر فيه تمر الا بشرطه وان  
ذكر الحقوق والمرافق ولا العلو في شراء بيت بكل حق ولا في شراء منزل الا بذكر ما ذكر اى  
الحقوق والمرافق الى اخرها فالحاصل ان العلو يدخل في بيع الدار وان لم يذكر الحقوق  
ويدخل في بيع المنزل ان ذكر الحقوق والمرافق ولا يدخل في بيع البيت وان ذكر الحقوق  
والمرافق فالمنزل بين البيت والدار لا يكون فيه مرتبط الدواب بل يكون بيتان او ثلاثة او نحو  
ذلك يتعيش فيه الرجل المتاهل فالعلو يكون من توابعه لا من توابع البيت لان الشيء  
لا يستمتع مثله بل دونه -

ترجمہ: داخل ہوگی غمارت اور مفتاح اور بالا خانہ اور پاخانہ گھر کی بیچ میں۔ کنیف بیت الخلاء کو کہا جاتا ہے۔ نہ سائبان۔ مغرب  
میں ہے کہ ظلۃ الدار وہ چھت ہے جو دروازے کے اوپر ہو اور صاحب حصر فرماتے ہیں کہ ظلہ وہ ہے کہ اس کی کڑیوں کی ایک  
جانب اس گھر پر ہو اور دوسری جانب مقابل پڑوس کی دیوار پر ہو مگر کل حق ہولہ یا تمام منافع یا کل قلیل وکثیر جو اس میں ہے یا اس  
سے ہے کہ ساتھ اور درخت میں جسمیں پھل ہو مگر اس کی شرط کے ساتھ اگرچہ حقوق اور مرافق کا ذکر کر چکا ہو اور نہ بالا خانہ بیت  
کے خریدنے میں بلکل حق کے ساتھ اور نہ منزل کے خریدنے میں مگر اس چیز کے ذکر کرنے کے بعد جو ذکر ہو چکے یعنی حقوق اور  
مرافق وغیرہ پس حاصل یہ ہے کہ بالا خانہ داخل ہوگا دار کی بیچ میں اگرچہ حقوق ذکر نہ ہوئے ہوں اور داخل ہوگا منزل کی بیچ میں  
اگر حقوق اور مرافق ذکر ہوئے ہوں اور داخل نہ ہوگا بیت کی بیچ میں اگرچہ حقوق اور مرافق ذکر ہوئے ہوں تو منزل بیت اور دار

کے درمیان میں ہے منزل میں جانور باندھنے کی جگہ نہیں ہوتی بلکہ دو کمرے یا تین کمرے ہوتے ہیں یا اس جیسا جس میں اہل وعیال والا آدمی رہ سکتا ہے تو علو اسکے توابع میں سے ہے اور بیت کے توابع میں سے نہیں ہے کیونکہ شیء اپنے مثل کو تابع نہیں بناتا بلکہ کم کو بناتی ہے۔

تشریح حقوق جمع ہے حق کی اس سے وہ حقوق مراد ہیں جو بیع کے تابع ہو کر بغیر ذکر کے بیع میں داخل ہوتے ہیں۔

دار، منزل، اور بیت کی بیع میں کون کون سے حقوق داخل ہوں گے؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے گھر خریدا تو مشتری کے واسطے اس گھر کی عمارت۔ مفتاح۔ اوپر والی منزل۔ بیت الخلاء۔ یہ سب چیزیں داخل ہوں گی کیونکہ یہ چیزیں دار کے توابع میں سے ہیں اور تابع متبوع میں داخل ہوتا ہے ذکر کے بغیر بھی مفتاح سے مراد وہ تالے ہیں جو گھر کے دروازوں میں لگے ہوتے ہیں اور اس سے الگ نہیں ہوتے۔

لا الظلمۃ.. مغرب کتاب میں ہے کہ غلہ سے مراد وہ سائبان ہے جو دروازے پر ہوتا ہے جس کے نیچے راستہ ہوتا ہے اور حیم نام کتاب میں ہے کہ غلہ سے مراد وہ سائبان ہے کہ اسکی کڑیوں کی ایک جانب دار میچہ پر ہو اور دوسری جانب دوسرے پڑوسی دار پر ہو یعنی وہ چھتا جو دو گھروں کی دیواروں پر ہوتا ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ دار کی بیع میں غلہ داخل نہ ہوگا مگر ان الفاظ کے ذکر کرنے کے ساتھ کہ میں نے گھر خریدا یا بکل حق حوالہ دیا براہمایا بکل قلیل و کثیر حریفھا او منھا۔

والشجر۔ اور زمین کی بیع میں داخل ہوگا درخت کیونکہ یہ متصل ہے بیع کے ساتھ اتصال قرار اور رکھت یعنی (یعنی اُگی ہوئی فصل) یہ زمین کی بیع میں داخل نہ ہوگی کیونکہ یہ نہ تو زمین کی تابع ہے اور نہ زمین کے ساتھ متصل ہے اتصال قرار۔

ولا الثمر فی شجر۔ اور داخل نہ ہوگا پھل درخت کی بیع میں یعنی اگر کسی نے پھلدار درخت خریدا تو پھل مشتری کیلئے نہ ہوگا بلکہ بائع کیلئے ہوگا ہاں اگر اسکی شرط لگادی مشتری کے واسطے تو پھر مشتری کو ملے گا اگرچہ بکل حق حوالہ دیا براہفقہ ذکر کیا ہو کیونکہ یہ متصل نہیں ہے بیع کے ساتھ اتصال قرار اور نہ پھل درخت کے تابع ہے کیونکہ پھل کی بیع درخت کے بغیر جائز ہے اگر یہ درخت کے تابع ہوتا تو اس کی الگ بیع جائز نہ ہوتی جب الگ بیع جائز ہے تو معلوم ہوا کہ یہ تابع نہیں ہے بلکہ اصل ہے۔

ولا العلوفی شراء بیت.. اس مسئلے کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) یہ کہ ایک شخص نے ایک ایسا بیت خریدا جس کے اوپر بھی بیت ہے یعنی بالائی منزل ہے تو اس شخص کو صرف زمینی بیت ملے گا

بالائی بیت نہیں ملے گا اگرچہ بکل حق حولہ یا بمرافقہ یا بکل قلیل و کثیر کہا ہو۔

(۲) کسی شخص نے منزل خرید لی جس پر بالائی منزل بھی موجود ہے تو اس صورت میں بالائی منزل بیع میں داخل نہ ہوگی ہاں اگر بکل حق حولہ یا بمرافقہ یا بکل قلیل و کثیر کہا ہو تو پھر بالائی منزل بیع میں داخل ہوگی۔

(۳) کسی نے دار خرید لیا جس کے اوپر بالائی منزل ہے تو اس کی بیع میں بالائی منزل داخل ہوگی اگرچہ بکل حق حولہ یا بمرافقہ یا بکل قلیل و کثیر نہ کہا ہو۔

چند اس کی یہ ہے کہ بیت اس کو کہا جاتا ہے مایات فیہ کہ جس میں رات گزاری جائے اور بالا خانہ اس کا مثل ہوتا ہے اور شئی اپنے مثل کی تابع نہیں ہوتی اسلئے بالا خانہ بیت کی بیع میں داخل نہ ہوگا اگرچہ بکل حق حولہ کہا ہو۔

اور منزل بیت اور دار کے درمیان ایک شئی ہے کیونکہ منزل میں سکونت کے تمام اسباب راحت موجود ہوتے ہیں لیکن اس میں صریح الدواب (جانور باندھنے کی جگہ) اور غیر مشقف محن نہیں ہوتا تو بکل حق حولہ یا بمرافقہ وغیرہ سے بالا خانہ اس کی بیع میں داخل ہوگا۔

اور دار نام ہے اس میدان کا جسکی حدود متعین ہوں۔ اصطبل۔ غیر مشقف محن۔ بالا خانہ سب پر مشتمل ہو تو دار کی بیع میں یہ سب چیزیں داخل ہوں گی اگرچہ بکل حق حولہ یا بمرافقہ وغیرہ بیان نہ کیا ہو۔

ولا الطريق والشرب والمسيل في البيع الا بذكر ما ذكر ايضاً بخلاف الاجارة فان الشرب والطريق والمسيل يدخل في الاجارة بلا ذكر الحقوق والمرافق فان الاجارة تقع على المنفعة ولا منفعة بدون هذه الاشياء واما البيع فيرد على الرقبة وايضاً يمكن ان ينتفع المشتري بالتجارة لا كذلك في الاجارة۔

ترجمہ اور داخل نہ ہوگا راستہ اور پانی کا حصہ اور پانی کی گزرگاہ بیع میں مگر ان الفاظ کے ساتھ جو مذکور ہوئے برخلاف اجارہ کے کہ شرب۔ مسیل اور طریق داخل ہیں اجارہ میں حقوق اور مرافق ذکر کئے بغیر کیونکہ اجارہ واقع ہوتا ہے منفعت پر اور ان چیزوں کے بغیر منفعت حاصل نہیں ہوتی اور بیع واقع ہوتی ہے عین پر اور یہ بھی ممکن ہے کہ مشتری اس سے نفع حاصل کرے تجارت کے ساتھ اور اجارہ میں یہ نہیں ہوتا۔

تشریح:۔۔۔ راستہ اور پانی کا حصہ زمین کی بیع میں داخل نہ ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے زمین یا گھر فروخت کیا تو مشتری کے واسطے زمین کیلئے راستہ اور پانی کا حصہ اس بیع میں

داخل نہ ہوگا اسی طرح پانی کی گزرگاہ بھی اس میں داخل نہ ہوگی کیونکہ یہ چیزیں بیع کی حدود سے خارج ہیں لیکن بیع کے توابع میں سے ہیں تو بیکل حق حوالہ یا ہرافقہ وغیرہ کے بغیر بیع میں داخل نہ ہوں گی اور ان الفاظ میں سے کسی ایک کے ذکر کرنے کے بغیر بیع میں داخل ہوں گی

لیکن اگر کسی نے گھریا زمین کرایہ پر لیا تو انہیں راستہ۔ پانی کا حصہ اور پانی کی گزرگاہ سب چیزیں داخل ہوگی اگرچہ حقوق اور مرافق وغیرہ کا ذکر نہ کیا گیا ہو۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ اجارہ نفع حاصل کرنے کیلئے منعقد ہوتا ہے اور مکان سے بغیر راستے کے نفع اٹھانا اور زمین سے شرب اور میل کے بغیر نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے تو اس وجہ سے مکان کے اجارہ میں اور زمین کے کرایہ میں راستہ شرب اور میل داخل ہوں گے اور بیع کی صورت میں مکان سے راستے کے بغیر اور زمین سے شرب اور میل کے بغیر نفع اٹھانا ممکن ہے کیونکہ مشتری کبھی مکان اور زمین کو خرید کر اس میں تجارت کرتا ہے یعنی دوسرے کے ہاتھ فروخت کرتا ہے تو اس صورت میں راستہ شرب اور میل کے بغیر بھی اس سے نفع اٹھانا ممکن ہوا تو یہ چیزیں توابع ہوں گی۔ لہذا حقوق وغیرہ کے بیان کے بغیر بیع میں داخل نہ ہوں گی۔

## فصل فی الاستحقاق

(یہ فصل ہے استحقاق کے بیان میں)

ويؤخذ الولد ان استحققت امه ببينة وان اقربها لا صورتها اشترى رجل جارية فولدت عند فاستحقها رجل فانه يأخذ وولدها وان اقربها لان البينة حجة مطلقة فيظهر بها ملكه من الاصل والاقرار حجة قاصرة يثبت الملك ضرورة صحة الاخبار فيندفع الضرورة بشبوت الملك بعد انفصال الولد شخص قال لاخر اشترى فاني عبد فاشترى فبان حراً ضمن ان لم يدر مكان بائعه لانه بالامر بالشراء يصير ضامناً للثمن عند تعذر الرجوع على البائع دفعاً للضرر وعند أبي يوسف لا ضمان عليه وان علم لا يرجع عليه اي رجع هذا الشخص بما ضمن على البائع ولا ضمان ي الرهن اصلاً اي ان قال ارتهني فاني عبد فارتهني فبان حراً فلا ضمان عليه سواء علم مكان الراهن او لا لان الرهن ليس عقد معاوضة فلا يكون الأمر به ضامناً للسلامة وقالوا في الهداية في صورة المسئلة ضرب اشكال وهو ان الدعوى شرط عند أبي حنيفة لحرية العبد

والنقض يمنع صحة الدعوى فكيف يظهر انه حر

نرمہ اور لیا جائے گا پھر اگر اس کی ماں کسی کی مستحق ہوگئی گواہوں سے اور اگر اس نے اس کا اقرار کیا تو پھر نہیں۔ صورت اس کی ہے کہ ایک آدمی نے باندی خرید لی تو اس نے اس کے پاس بچہ جتنا پھر باندی کا کوئی مستحق نکل آیا تو لے گا یہ آدمی باندی کو اور بچے کو اور اگر اس کا اقرار کیا تو پھر نہیں کیونکہ بینہ حجت مطلقہ ہے تو ظاہر ہوگی اس سے اس کی ملکیت اصل سے اور اقرار حجت قاصرہ ہے تو ثابت ہوگی ملکیت ضرورۃ اخبار کی صحت کیلئے تو پوری ہوتی ہے ضرورت ملک ثابت ہونے پر بچہ کے جدا ہونے کے بعد۔ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ مجھے خرید لو میں غلام ہوں تو اس نے خرید لیا تو وہ حر نکلا تو وہ ضامن ہوگا اگر بائع کی جگہ معلوم نہ ہو کیونکہ وہ شرائط کا حکم دینے کی وجہ سے ضامن ہوگا مگر بائع کی جگہ معلوم ہو تو پھر نہیں اور رجوع کرے گا اس پر یعنی یہ شخص رجوع کرے گا کہ بائع پر اور ضمان نہیں ہے رہن میں بالکل یعنی کہا کہ مجھے رہن میں رکھو میں غلام ہوں تو اس نے رہن میں رکھ دیا اور وہ آزاد ظاہر ہو گیا تو اس پر ضمان نہیں ہے چاہے رہن کرے جگہ معلوم ہو یا نہ ہو اس لئے کہ رہن عقد معاوضہ نہیں ہے تو اگر ضامن نہ ہوگا سوائے بیع کا ہادیہ میں ہے کہ صورت مسئلہ میں ایک قسم کا اشکال ہے وہ یہ کہ دعویٰ شرط ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام کی حریت میں اور تاقض مانع ہے صحت دعویٰ کیلئے تو کیسے ظاہر ہوگا کہ یہ آزاد ہے۔

نشر بینہ حجت مطلقہ ہے اور اقرار حجت قاصرہ ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے باندی خرید کر اس پر قبضہ کر لیا پھر باندی نے مشتری کے پاس اپنے آقا کے علاوہ کسی دوسرے کے نطفے سے بچہ جتنا پھر ایک آدمی نے اس باندی پر گواہوں کے ذریعے اپنا استحقاق ثابت کر دیا تو یہ مستحق باندی کو بھی لے گا اور اس کے ساتھ بچے کو بھی لے گا اور اگر مشتری نے اس باندی کا اقرار کیا کسی مستحق کیلئے تو مقررہ باندی کو لے گا لیکن اس کے بچے کو نہیں لے گا یعنی مقررہ کو باندی تو دی جائے گی لیکن بچہ نہیں دیا جائے گا وجہ فرق یہ ہے کہ بینہ حجت مطلقہ ہے یعنی حجت کاملہ اور حجت متصلہ یہ ہے کیونکہ بینہ قضائے قاضی کی وجہ سے حجت ہوتا ہے اور قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہے اس لئے بینہ تمام لوگوں کے حق میں حجت کاملہ ہوگا تو مستحق کی ملکیت اصل سے ثابت ہوگی یعنی جو چیز نفس الامر میں ثابت تھی بینہ نے اس کو ظاہر کر دیا تو بینہ نے یہ بتا دیا کہ باندی نفس الامر میں مستحق کی ملکیت تھی اور شرائط سے پہلے مستحق کی ملکیت اس باندی میں ثابت تھی اور اس وقت بچہ بھی باندی کے ساتھ متصل تھا تو جب باندی رجل مستحق کی ہوگئی تو بچہ بھی رجل مستحق کا ہوگا اور مستحق باندی اور بچے دونوں کو لے کر جائے گا اور اقرار حجت قاصرہ ہے صرف اقرار کو صحیح ہونے کی ضرورت سے باندی میں فی الحال ملکیت ثابت کی

جائے گی اور یہ ضرورت بچہ پیدا ہونے کے بعد صرف باندی میں ملکیت ثابت ہونے سے پوری ہو جاتی ہے تو مشتری کے اقرار کی وجہ سے منقرض کیلئے باندی کی ملکیت فی الحال ثابت ہوگی گویا کہ پہلے نہ تھی اور فی الحال بچہ باندی سے جدا ہے لہذا اقرار بچہ کا شامل نہ ہوگا تو مستحق صرف باندی کو لے گا بچے کو نہیں لے گا۔

**قولہ شخص قال لا خیر..** بصورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے سے کہا کہ تو مجھ کو خرید لے میں غلام ہوں اس کو اس کے کہنے کے مطابق خرید لیا پھر ثابت ہوا کہ وہ غلام نہیں بلکہ آزاد آدمی تھا پس اگر بائع حاضر ہو یا غائب ہو لیکن اس کا ٹھکانہ معلوم ہو تو غلام پر کچھ لازم نہ ہوگا بلکہ مشتری اپنا ثمن بائع سے واپس لے گا کیونکہ مشتری سے ثمن بائع نے لیا تھا تو بائع ہی سے واپس لے گا اور اگر بائع اس طور پر غائب ہو کہ اس کا ٹھکانہ معلوم نہ ہو تو مشتری اپنا ثمن اس آدمی سے واپس لے گا جس کو غلام سمجھ کر خریدا تھا اور یہ آدمی پھر بائع سے واپس لے گا کیونکہ مشتری نے اسے کہنے اور اقرار کرنے پر (کہ میں غلام ہوں) اعتماد کیا تھا اور اس کو خریدا تھا تو غلام نے مشتری کو خریدنے کا حکم دیا ہے تو بائع سے ثمن واپس لینے کے معذور ہونے کی صورت میں بقدر امکان مشتری سے ضرر دفع کیا جائے گا اور مشتری کو ثمن کا ضامن قرار دیا جائے گا۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غلام پر رجوع کرنے کا حق نہیں ہے جیسے کہ رہن میں مرتہن کو غلام پر رجوع کرنے کا حق نہیں ہے **ولا ضمان فی الرهن..** بصورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ مجھے رہن میں رکھو میں غلام ہوں تو اس نے رہن میں رکھ دیا پھر مرتہن کو معلوم ہوا کہ یہ غلام نہیں بلکہ آزاد ہے تو مرتہن کو غلام سے اپنا مال وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے خواہ رہن حاضر ہو یا غائب ٹھکانہ معلوم ہو یا نہ ہو کسی بھی صورت میں مرتہن کو غلام پر رجوع کا حق نہیں ہے کیونکہ رہن عقد معاوضہ نہیں ہے بلکہ وثوق اور اعتماد کا ذریعہ ہے تاکہ مرتہن کو وہ چیز واپس مل جائے جو اس نے قرض دی ہے اور جب رہن عقد معاوضہ نہیں ہے تو رہن کا حکم دینے والا (یعنی یہ شخص جو غلام بنا ہوا تھا) بھی شمی مرہونہ کی سلامتی کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ سلامتی کا ضمان عقد معاوضہ میں ہوتا ہے اور عقد غیر معاوضہ میں سلامتی کا ضمان نہیں ہوتا اور جب یہ غلام سلامتی کا ضامن نہ ہوا تو اسکے آزاد ثابت ہونے کی صورت میں مرتہن کو اس پر رجوع کا حق نہ ہوگا۔

**وقال فی المہد لیتہ..** سے شارح ہدایہ کی عبارت میں ایک اشکال کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں چنانچہ ہدایہ میں ہے۔

» لان الدعوی شرط فی حرۃ العبد والتناقض یفسد الدعوی « اشکال سے پہلے یہ سمجھ لیجئے۔

کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام کی آزادی ثابت کرنے کیلئے آزادی کا دعویٰ کرنا شرط ہے یعنی غلام پہلے آزادی کا دعویٰ کرے گا پھر اس پر شہادت سنی جائے گی۔



دوسری بات یہ ہے کہ دعویٰ میں تناقض دعوے کو ساقط کر دیتا ہے۔

اب اشکال کی وضاحت یہ ہے کہ جس غلام نے مشتری سے کہا کہ میں غلام ہوں مجھے خرید لو اور پھر مشتری کے پاس دعویٰ کیا کہ میں آزاد ہوں تو گویا اس نے پہلے غلام ہونے کا دعویٰ کیا اور پھر آزاد ہونے کا اور یہ صریح تناقض ہے اور جس شخص کے دعوے میں تناقض ہو وہ دعویٰ صحیح نہیں ہوتا اور جب غلام کا دعویٰ آزادی صحیح نہ ہوا تو اس کے گواہ بھی قبول نہ ہوں گے اور جب آزادی کے گواہ قبول نہ ہوئے تو آزادی بھی ثابت نہ ہوگی اور جب غلام کی آزادی صحیح نہ ہوئی تو مشتری کے لئے ثمن واپس لینے کا اختیار بھی ثابت نہ ہوگا یہ اشکال ہدایہ کی عبارت پر ہے صاحب ہدایہ نے اس اشکال کے دو جواب دئے ہیں جس کی تفصیل آپ ہدایہ میں پڑھ لیں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

ولارجوع فی دعوی حق مجهول فی دار صلوح علی شیء واستحق بعضها . ای ادعی حق مجهول فی دار فصولح علی شیء ثم استحق بعض الدار فالمدعی علیہ لایرجع علی المدعی بنسبہ لان للمدعی ان یقول دعوی فی غیر ما استحق ولو استحق کلہا رد کل العوض لان المدعی بہ داخل فی المستحق وفہم صحة الصلح عن المجهول ای دلت هذه المسئلة علی ان الصلح عن المجهول علی مال معلوم صحیح وانما یصح لان الجهالة فیما یسقط لایفیض الی المنازعة وقد ینقل عن بعض الفتاوی ان الصلح لا یصح الا ان یکون الدعوی صحیحہ فہذه المسئلة تدل علی ان الروایة غیر صحیحہ لان دعوی الحق المجهول دعوی غیر صحیحہ و کثیر من مسائل الذخیرة تدل علی عدم صحة تلك الروایة ورجع بحصته فی دعوی کلہا ان استحق بنسبہ منها ای ان ادعی کل الدار فصولح علی شیء ثم استحق نصفها یرجع بنصف البدل

ترجمہ اور رجوع نہیں ہے حق مجہول کے دعویٰ میں اس گھر میں جس میں صلح کی گئی ایک شئی معلوم پر اس گھر سے جس کا بعض حصہ مستحق ہو گیا یعنی ایک شخص نے حق مجہول کا دعویٰ کیا ایک گھر میں تو اس کے ساتھ صلح کی گئی کسی چیز پر پھر بعض گھر مستحق ہو گیا تو اس کی طبعی مدعی پر کسی چیز کا رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ مدعی یہ کہہ سکتا ہے کہ میرا دعویٰ غیر مستحق میں ہے اور اگر کل گھر مستحق ہو گیا تو پھر کل عوض واپس کرے گا کیونکہ جس چیز پر دعویٰ کیا گیا ہے وہ مستحق میں داخل ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ صلح صحیح ہے مجہول سے یعنی اس مسئلے نے دلالت کی اس بات پر کہ صلح مجہول سے مال معلوم پر صحیح ہے اور یہ اس لئے صحیح ہے کہ جہالت ساقط ہونے والی چیز میں منطقی الی المنازع نہیں ہوتی اور بعض فتاویٰ سے منقول ہے کہ صلح صحیح نہیں ہے مگر اس وقت کہ جب دعویٰ صحیح ہو تو یہ

مسئلہ دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ یہ روایت غیر صحیح ہے کیونکہ دعویٰ حق مجہول سے دعویٰ غیر صحیح ہے اور ذخیرہ کے بہت سے مسائل دلالت کرتے ہیں اس روایت کے عدم صحت پر اور رجوع کرے گا اپنے حساب سے کل گھر کے دعویٰ کرنے میں اگر کوئی چیز اس گھر سے مستحق ہو جائے یعنی دعویٰ کیا کل گھر کا تو اس کے ساتھ صلح کی گئی ایک چیز پر پھر مستحق ہو گیا نصف گھر تو رجوع کرے گا نصف بدل پر

تشریح: مکان میں حق مجہول کا دعویٰ کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد کے قبضے میں ایک مکان ہے عبدالرحمن نے اس مکان میں اپنے حق مجہول کا دعویٰ کیا یعنی یوں کہا کہ اس مکان میں میرا کچھ حصہ ہے اور مدعی علیہ یعنی خالد نے انکار کیا پھر خالد نے مدعی (یعنی عبدالرحمن) سے ایک ہزار روپے پر صلح کر لی یعنی خالد نے ہزار روپے کے عوض عبدالرحمن سے حق مجہول لے لیا پھر ایک تیسرے شخص یعنی عمران نے اس پورے گھر پر اپنا استحقاق ثابت کر دیا سوائے کچھ حصے کے یعنی دو یا چار گز کے علاوہ پورے مکان پر اپنا استحقاق ثابت کر دیا تو مدعی علیہ (خالد) کو مدعی (عبدالرحمن) سے کچھ مال واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ مدعی (عبدالرحمن) یہ کہہ سکتا ہے میرا دعویٰ اس باقی میں تھا جو آپ کے پاس رہ گیا ہے اور یہ ہزار روپے میں نے اس کے عوض میں لئے تھے لہذا مدعی کو واپس لینے کا حق نہ ہوگا۔

ولو استحق کلھا..... صورت مسئلہ یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں جو مکان خالد کے قبضے میں ہے اب عبدالرحمن نے اس پورے مکان پر دعویٰ کیا کہ یہ مکان میرا ہے اور خالد نے عبدالرحمن کے ساتھ ہزار روپے پر صلح کر لی اور مکان کو اپنی ملکیت میں لے لیا اس کے بعد عمران نے اس مکان میں اپنا استحقاق ثابت کر دیا مثلاً یہ ثابت کر دیا کہ آدھا مکان میرا ہے اور آدھا عمران نے لے بھی لیا تو اس صورت میں قابض یعنی خالد مدعی سے آدمی رقم یعنی پانچ سو روپے واپس لے گا کیونکہ ہزار روپے پل دار کا عوض تو اور وارکل سلامت نہ رہا بلکہ آدھا استحقاق چلا گیا تو مدعی علیہ یعنی خالد آدھا بدل صلح واپس لینے کا حقدار ہوگا۔

فہم منہ صحتہ الصلح عن المجہول..... اس مسئلے سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ شئی مجہول سے مال معلوم پر صلح کرنا جائز ہے کیونکہ جہالت ان چیزوں میں جو ساقط ہو جاتی ہیں جھگڑا پیدا نہیں کرتی اور جو جہالت مفہمی الی التزاع نہ ہو اس سے منہ فاسد نہیں ہوتا یعنی جب مدعی نے مکان میں حق مجہول کا دعویٰ کیا یعنی خالد نے اس کے ساتھ ایک ہزار روپے پر صلح کر لی تو مدعی (عبدالرحمن) نے ایک ہزار کے عوض اپنا حق ساقط کر دیا اور اسقاطات میں جہالت مفہمی الی التزاع نہیں ہوتی اس لئے شئی مجہول سے مال معلوم پر صلح کرنا جائز ہوگا۔

بعض فتاویٰ سے جو یہ منقول ہے کہ اس وقت صحیح ہوگا جبکہ دعویٰ صحیح ہو یعنی صحت صلح کیلئے صحت دعویٰ شرط ہے اور دعویٰ حق معلوم

بیع صحیح ہوتا ہے حق مجہول میں دعویٰ صحیح نہیں ہوتا تو صلح بھی حق مجہول سے صحیح نہ ہوگی لیکن کتاب کی روایت یعنی کتاب میں جو مسئلہ مذکور ہے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بعض فتاویٰ کی یہ روایت غیر صحیح ہے کیونکہ حق مجہول کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہے لیکن اس کے باوجود اس صلح کرنا صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ صحت صلح کیلئے صحت دعویٰ شرط نہیں ہے اور ذخیرہ میں بہت سارے مسائل ایسے ہیں جو دلالت کرتے ہیں اس بات پر کہ بعض فتاویٰ کی جو روایت ہے یہ روایت صحیح نہیں ہے بلکہ کتاب کی روایت صحیح ہے اور صحت صلح کیلئے صحت دعویٰ شرط نہیں ہے بلکہ حق مجہول سے مال معلوم پر صلح کرنا صحیح ہے کیونکہ یہ مقفی الی التزاع نہیں ہے

واللہ اعلم۔

۲۸ دسمبر ۲۰۰۶ء

۶ ذوالحجہ ۱۴۲۷ھ

## فصل فی بیع الفضولی

ولمالك باع غيره ملكه فسخه وله اجازته ان بقى العاقدان والمبيع وكذا الثمن ان اكان عرضا  
فسخه مبتداً ولمالك خبره مقدماً وهذا بيع الفضولي وهو منعقد عندنا خلافاً للشافعي وهو  
ملك للمعجز وامانة عند بائعه اي ان اجاز المالك فالثمن ملك له ويكون امانته في يد البائع وله  
فسخه قبل الاجازة اي للبائع حق الفسخ قبل اجازة المالك دفعا للضرر عن نفسه فان حقوق  
العقد راجعة اليه

ترجمہ۔ اور مالک کیلئے جس نے غیر کی ملک بیچی ہو اس بیع کو فسخ کرنا جائز ہے اور اسکی اجازت دینا بھی جائز ہے اگر عاقدان  
اور بیع باقی ہو اسی طرح ثمن بھی اگر وہ عرض ہے فسخہ مبتدا ہے اور لما لک خبر مقدم ہے اور یہ فضولی کی بیع ہے اور یہ ہمارے نزدیک  
منعقد ہے برخلاف امام شافعی کے اور ثمن ملکیت ہے اجازت دینے والے کی اور امانت ہے بائع کے پاس یعنی اگر اجازت دیدی  
مالک نے تو ثمن اس کی ملکیت ہوگی اور امانت ہوگی بائع کے پاس اور بائع کو فسخ کرنے کا حق ہے اجازت سے پہلے یعنی بائع کو حق  
ہے فسخ کرنے کا مالک کی اجازت سے پہلے اپنے نفس سے ضرر دفع کرنے کیلئے کیونکہ حقوق عقد راجع ہوتے ہیں اس کی طرف۔

تشریح مسئلہ کی وضاحت سے پہلے عبارت کی ترکیبی وضاحت کو دیکھئے فرماتے ہیں کہ۔ لما لک میں لام جار ہے اور مالک  
موصوف ہے اور باع غیرہ ملکہ صفت ہے موصوف اپنی صفت سے مل کر مجرور ہوا جار کیلئے جار اپنے مجرور سے مل کر خبر مقدم ہے اور

نسخہ مبتدا مؤخر ہے۔

فضولی کی بیع موقوف ہے مالک کی اجازت پر: مسئلے کی وضاحت یہ ہے کہ فضولی اس اجنبی شخص کو کہا جاتا ہے جو غیر کی ملک میں تصرف کرتا ہے اس کی اجازت کے بغیر اب فرماتے ہیں کہ جب کسی اجنبی نے (فضولی) غیر کی ملکیت کو فروخت کر دیا تو مالک کو ہم دو اختیار دیتے ہیں (۱) یہ کہ یا تو اس بیع کی اجازت دیدے اور بیع نافذ کر دے (۲) یہ کہ اجازت نہ دے بلکہ بیع فسخ کر دے لیکن مالک کی اجازت سے بیع کا نافذ ہونا اس وقت صحیح ہے جبکہ بیع اور عاقدین (یعنی فضولی اور مشتری) موجود ہوں اور ثمن بھی جبکہ سامان ہو یعنی ممالک یا عینین کے قبیل سے ہو کیونکہ مالک کا اجازت دینا درحقیقت عقد میں تصرف کرنے ہے اور عقد میں تصرف کرنے کیلئے بیع اور عاقدین کا موجود ہونا ضروری ہے اسی طرح یہاں پر بھی عاقدین اور حقوق علیہ کا موجود ہونا ضروری ہے اور ثمن اگر عرض ہو تو اس کا موجود ہونا بھی ضروری ہے۔

فضولی کی بیع منعقد ہوتی ہے لیکن مالک کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے یہ ہمارے نزدیک ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک فضولی کے تمام تصرفات باطل ہیں۔

دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی مملوک چیز کی بیع شرعی ولایت سے صادر نہیں ہوئی کیونکہ شرعی ولایت یا تو مالک ہونے سے ثابت ہوتی ہے اور یا مالک کی اجازت سے اور یہ دونوں باتیں یہاں پر حاصل نہیں ہیں لہذا شرعی ولایت کے بغیر بیع منعقد نہ ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع کی حقیقت کیلئے اہلین ضروری ہیں کہ بائع اہل تصرف ہو اور مشتری بھی اہل تصرف ہو اور بیع مالک ہو اور یہ ساری باتیں یہاں موجود ہیں کہ بائع (فضولی) اہل تصرف ہے عاقل بالغ ہے اور مشتری بھی اہل تصرف ہے اور عمل بھی مفید ملک ہے یعنی مال مقوم ہے تو بیع منعقد ہونے سے کوئی مانع موجود نہیں اور اس میں کسی کا ضرر بھی نہیں ہے کیونکہ مالک کو ہم اختیار دیتے ہیں کہ اگر وہ ضرر محسوس کرے تو بیع فسخ کرے اور اس انعقاد میں فضولی کے کلام کو لغو ہونے سے بچا جائیگا ہے اور مشتری نے برضاء و رغبت اس کو لیا ہے لہذا اس میں کسی کا ضرر نہیں ہے لہذا انفس انعقاد سے کوئی مانع نہیں ہے تو بیع منعقد ہوگی لیکن مالک کو نافذ کرنے یا فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔

وہو ملک للمجیز اور جب مالک نے بیع کی اجازت دیدی تو ثمن بائع کا مملوک ہو جائے گا اور اگر فضولی نے اس ثمن پر قبضہ کر لیا ہو تو یہ ثمن بائع یعنی فضولی کے ہاتھ میں امانت ہوگا یعنی جس طرح وکیل بالبیع کے ہاتھ میں ثمن قبضے کے بعد امانت ہوتا ہے اسی طرح فضولی کے ہاتھ میں بھی اصل مالک کی اجازت کے بعد ثمن بطور امانت ہوگا اس لئے کہ فضولی کی بیع کے بعد مالک

اجازت دینا ایسا ہے جیسا کہ بیع سے پہلے وکیل بنانا اور وکیل کے قبضے میں ثمن چونکہ امانت ہوتا ہے تو فضولی کے قبضے میں بھی امانت ہوگا لہذا اگر بیع کی اجازت کے بعد ثمن فضولی کے ہاتھ میں ہلاک ہو گیا تو فضولی پر ضمان نہیں آئے گا البتہ اگر مالک نے ایسی تک اجازت نہ دی ہو اور ثمن اس کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے پھر تو ضمان آئے گا کیونکہ ابھی تک یہ اجنبی کے حکم میں ہے اور جب اجازت مل گئی تو اب وکیل کے حکم میں ہو گیا اور وکیل پر ضمان نہیں ہوتا لہذا دو الگ الگ حیثیتیں ہیں اجازت سے پہلے اجنبی ہے تو ضمان آئے گا اور اجازت کے بعد وکیل ہے تو ضمان نہیں آئے گا۔

ولہ فیہ قبل الاجازۃ.. مالک کی اجازت سے پہلے اگر بائع (فضولی) بیع کو فسخ کرنا چاہے تو فسخ کر سکتا ہے اس لئے کہ بیع کے حقوق مالک کی طرف راجع ہوتے ہیں یعنی تمام ذمہ داریاں فضولی ہی کے ذمہ لازم ہوں گی تو فضولی کو بھی فسخ کرنے کا اختیار ہے مالک کی اجازت سے پہلے تاکہ اپنے آپ سے ضرر دفع کر سکے۔

وجار اعتان المشتري من الغاصب لا يبيعه ان اجيز بيع الغاصب اي اذا باع الغاصب العبد المغصوب فاعتقه المشتري فاجاز المالك البيع ينفذ الاعتان وعند محمد لا ينفذ لقوله عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم ولو ثبت في الاخيرۃ لثبت مستندا وهو ثابت من وجه دون وجه ولهما ان الملك ثبت موقوفاً بتصرف مطلق موضوع لافادة الملك فيتوقف الاعتان مرتباً عليه كاعتان المشتري من الراهن۔

ترجمہ اور جائز ہے غاصب سے لینے والے کا آزاد کرنا نہ کہ اس کا فروخت کرنا اگر اجازت دیدی گئی یعنی جب بیع دیا غاصب نے نسب شدہ غلام کو اور مشتری نے اس کو آزاد کر دیا پھر مالک نے بیع کی اجازت دیدی تو یہ آزاد کرنا نافذ ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک نافذ نہ ہوگا حضور ﷺ کے قول کی وجہ سے کہ آزادی نہیں ہے اس چیز میں جس کا ابن آدم مالک نہیں اور اگر آخر ثابت ہو بھی جائے تو ثابت ہوگی پہلے کی طرف نسبت کرتے ہوئے اور یہ من وجہ ثابت ہے اور من وجہ ثابت نہیں اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کی ملکیت مالک کی اجازت پر موقوف ہے ایسے تصرف سے ثابت ہوئی ہے جو مطلق ہے اور ملک کا فائدہ دینے کے واسطے موضوع ہے تو اعتاق اسی پر مرتب ہو کر موقوف ہوگا جیسے کہ راہن سے خریدنے والے کا آزاد کرنا۔

مشرق غاصب سے لے کر آزاد کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے خالد سے غلام فصب کیا اور پھر یہی غلام اس نامہ (عمران) نے صادق کو فروخت کر دیا اور صادق نے یہی غلام آزاد کر دیا اس کے بعد مولیٰ نے اجازت دیدی تو حضرات شیخین کے نزدیک مشتری کا یہ آزاد کرنا صحیح ہے اتحساناً یعنی مالک کی اجازت کے بعد یہ غلام آزاد ہو جائیگا۔

امام محمدؒ کے نزدیک یہ غلام آزاد نہ ہوگا یعنی مشتری من الغاصب کا آزاد کرنا صحیح نہ ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ حدیث شریف میں فرمان آقا و نامہ ﷺ موجود ہے، لا عتق فیما لایملکہ ابن آدم، اور ظاہر ہے کہ مشتری من الغاصب جس وقت غلام کو آزاد کر رہا ہے وہ اس وقت غلام کا مالک نہیں ہے جب اس کا مالک نہیں ہے تو اسکو آزاد بھی نہیں کر سکتا کیونکہ آزاد کرتے وقت مالک کی اجازت موجود نہیں ہے اسلئے مشتری آزاد کرتے وقت غلام کا مالک نہ ہوگا اور غیر کی ملکیت میں آزاد کرنا لازم آئے گا جو درست نہیں ہے لہذا یہ آزاد کرنا درست نہیں ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ بالاخر یعنی مالک کی اجازت کے بعد مشتری کے لئے ملکیت ثابت ہوگئی ہے اور آزاد کرنے کیلئے یہ کافی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ملکیت سبب سابق یعنی غاصب کی بیع کی طرف منسوب ہو کر ثابت ہوگی یعنی ابتداء مشتری کے لئے ثابت ہوگی بلکہ منسوب ہوگی غاصب کی طرف پھر غاصب کے واسطے سے مشتری کی طرف اور جو ملک بطریق استناد ثابت ہو وہ ثابت ہوتی ہے من وجہ دون وجہ اور جو ملک من وجہ ثابت ہو اور من وجہ ثابت نہ ہو وہ ملک ناقص ہوتی ہے اور اعتاق کیلئے ملک ناقص کافی نہیں بلکہ ملک کامل ضروری ہے لہذا مشتری من الغاصب کا اعتاق صحیح نہیں ہے۔

حضرات شیخین کی دلیل یہ ہے کہ مشتری من الغاصب کی ملکیت مالک کی اجازت پر موقوف ہو کر ایسے تصرف سے ثابت ہوئی ہے جو مطلق ہے یعنی اس میں خیار وغیرہ کی کوئی شرط نہیں ہے اور ملکیت کا قاعدہ دینے کے لئے وضع کیا گیا ہے اور مشتری من الغاصب کے لئے ملک موقوف ثابت کرنے میں مالک کا کوئی نقصان بھی نہیں ہے کیونکہ اسکو ہم اختیار دیتے ہیں تو جب مشتری من الغاصب کی ملکیت مالک کی اجازت پر موقوف ہے تو اسکا اعتاق اور آزاد کرنا بھی مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا جب مالک کی اجازت سے بیع نافذ ہوگی تو اس کے ساتھ ساتھ اعتاق بھی نافذ ہوگا یہ ایسا ہے جیسا کہ ایک آدمی نے کسی سے قرض لیکر اور اپنا غلام اس کے پاس رہن رکھا پھر راہن نے مر قہن کی اجازت کے بغیر اس غلام کو فروخت کر دیا اور اس کے بعد مشتری من الراہن نے یہ غلام آزاد کر دیا تو اس (مشتری من الراہن) کا آزاد کرنا صحیح اور نافذ ہے اسی طرح مشتری من الغاصب کا آزاد کرنا بھی صحیح اور نافذ ہوگا۔

ولو باع المشتري من الغاصب ثم اجيز البيع الاول لا ينفذ الثاني لان بالاجازة يشبه ملك  
باعت للمشتري الاول فاذا طرأ على الملك الموقوف للمشتري الثاني ابطله

ترجمہ۔ اور اگر غاصب سے لینے والے نے بیع دیا پھر بیع اول کی اجازت دیدی گئی تو بیع ثانی نافذ نہ ہوگی کیونکہ اجازت سے ثابت ہوتی ہے یقینی ملکیت مشتری اول کیلئے جب یہ طاری ہو جائے تو اسکو باطل کر دے گا۔



تشریحاً غلام سے لے کر فروخت کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں عمران نے خالد سے غلام غصب کیا اور اس غاصب (عمران) نے یہ غلام صادق کے ہاتھ فروخت کر دیا اور پھر صادق نے یہ غلام زید کے ہاتھ فروخت کر دیا اس کے بعد مالک نے غاصب کی بیع کی اجازت دیدی تو مشتری من الغاصب (صادق) کیلئے ملکیت قطعی ثابت ہوگئی اس پہلے مشتری من الغاصب کیلئے ملکیت موقوف حاصل تھی اب مالک کی اجازت سے مشتری من الغاصب (صادق) کیلئے ملکیت یقینی حاصل ہوگئی اور یہ ملکیت یقینی ملکیت موقوف پر طاری ہوگئی تو یہ ملک یقینی ملک موقوف کو باطل کر دے گی یعنی مشتری اول کو ملک یقینی حاصل ہوگئی اور مشتری ثانی کیلئے ملک موقوف حاصل ہوئی ہے تو جب ملک بات ملک موقوف پر طاری ہوگئی تو ملک موقوف باطل ہو جائے گی لہذا بیع ثانی معتبر نہ ہوگی۔

ولو قطع يده ثم اجيز فارشه للمشتري اى قطعت يد العبد فاخذ ارشها ثم اجاز المالك البيع فارشه للمشتري لان الملك تم له من وقت الشرى فتبين ان القطع وقع على ملك المشتري فالارش له وتصدق بمزاد على نصف ثمنه اى اذا كان الارش زائدا على نصف الثمن فالزيادة انطبقت له فوجب تصدقه اذ في الزيادة شبهة عدم الملك -

ترجمہ اگر غلام کا ہاتھ کاٹا گیا پھر اجازت دیدی گئی تو اس کا جرمانہ مالک کیلئے ہے یعنی غلام کا ہاتھ کاٹا گیا تو اس نے اس کا جرمانہ لے لیا پھر مالک نے بیع کی اجازت دیدی تو اس کا جرمانہ مشتری کے لئے ہوگا کیونکہ ملکیت اس کے لئے تام ہوگئی خریداری کے وقت سے تو ظاہر ہوا کہ ہاتھ کاٹنا واقع ہوا ہے مشتری کی ملکیت پر تو جرمانہ بھی اسی کیلئے ہوگا اور صدقہ کرے اس کو جو نصف ثمن سے زیادہ ہو یعنی جب جرمانہ نصف ثمن سے زیادہ ہو تو یہ زیادتی اس کے لئے حلال نہیں ہے تو واجب ہے اس کا صدقہ کرنا اس لئے کہ کذبانی میں شبہ ہے ملک نہ ہونے کا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ مشتری من الغاصب (صادق) کے پاس غلام کا ہاتھ کاٹا گیا اور اس (صادق) نے اس کا جرمانہ لے لیا تو یہ جرمانہ مشتری من الغاصب (صادق) کو ملے گا کیونکہ اجازت کی وجہ سے مشتری کی ملکیت تام ہوگئی ہے خریدنے کے وقت سے پس ظاہر ہو گیا کہ ہاتھ کاٹا جانا مشتری کی ملکیت پر واقع ہوا ہے اور جب ہاتھ مشتری کی ملکیت میں کاٹا گیا تو جرمانہ بھی اسی کیلئے ہوگا لیکن مشتری پر واجب ہے کہ جو قیمت نصف ثمن سے زیادہ ہو وہ صدقہ کر دے کیونکہ غلام کا ہاتھ یا تو مشتری کے لئے کرنے سے پہلے بائع (یعنی غاصب) کے پاس کاٹا گیا ہوگا تو اس وقت غلام مشتری کی ملک اور ضمان میں داخل نہیں ہوا تھا اور چیز ضمان میں داخل نہ ہو اس کا نفع جائز نہیں ہوتا اس لئے نصف ثمن سے زائد کا صدقہ کرنا واجب ہوگا اور اگر غلام کا ہاتھ

کاٹا گیا ہو مشتری کے قبضہ کرنے کے بعد یعنی مشتری کے پاس تو مولیٰ کی اجازت نہ ہونے کی وجہ سے ہاتھ کٹتے وقت بیع مشتری کی ملکیت موجود نہ تھی بلکہ مشتری کی ملکیت تو بطریقہ استناد ثابت ہے اور جو ملک بطریقہ استناد ثابت ہو وہ ثابت ہوتی ہے۔ من وجہ دون وجہ اس لئے اس میں عدم ملک کا شبہ پیدا ہو گیا اور جب عدم ملک کا شبہ پیدا ہو گیا تو اس سے جو نفع حاصل ہوگا جائز نہ ہوگا بلکہ اس کا صدقہ کرنا واجب ہوگا۔

ومن شتری عبدا من غیر سبیدہ فاقام بینة علی اقرار بائعہ او سبیدہ لعدم امرہ بہ مریداردہ  
لا یقبل وان اقر بائعہ بہ عند قاض وطلب مشتریہ ردہ ردبیعہ الفرق بنین الصورتین ان البینة  
لا تقبل الا عند صحة الدعوی وفي المسألة الاولى لم یصح الدعوی للتناقض وفي الصورة  
الثانية التناقض لا یمنع الاقرار للمشتري ان یساعد البائع فی ذلك فیتحقق الاتفاق بینہما۔

ترجمہ اور جس نے غلام خرید آقا کے علاوہ کسی اور سے پھر اس نے گواہ قائم کئے بائع یا آقا کے اقرار پر کہ اس نے اس بیع کا کچھ نہیں کیا ہے اور واپس کرنا چاہتا ہو تو یہ قبول نہ ہوگا اور اگر بائع نے قاضی کے پاس اس کا اقرار کیا اور مشتری نے بھی واپس کرنا چاہا تو بیع کو واپس کر سکتا ہے دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ بینہ قبول نہیں ہوتے مگر دعویٰ صحیح ہونے کے وقت اور پہلے مسئلے میں دعویٰ صحیح نہیں ہے تناقض کی وجہ سے اور دوسری صورت میں تناقض مانع نہیں ہے صحت اقرار کیلئے تو مشتری کیلئے یہ جائز ہے کہ بائع کی مدد کرے اس میں تو دونوں میں اتفاق ثابت ہو جائے گا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے کا غلام مالک کی اجازت کے بغیر فروخت کیا پھر مشتری نے اس کو واپس کرنا چاہا اور کہا کہ بائع نے یہ غلام مالک کی اجازت کے بغیر مجھ کو فروخت کیا ہے اور بائع اس سے انکار کر رہا ہے کہ میں نے بائع کی اجازت کے بغیر فروخت نہیں کیا ہے بلکہ بائع کی اجازت سے فروخت کیا ہے پھر مشتری نے اس بات پر گواہ قائم کئے کہ بائع نے اقرار کیا ہے کہ مالک نے مجھے اجازت نہیں دی یا مشتری نے مالک پر گواہ قائم کئے کہ مالک یہ اقرار کر چکا ہے کہ میں نے بائع کو اجازت دی ہے اور پھر بھی یہ مشتری غلام کو واپس کرنا چاہتا ہے تو مشتری کے بینہ قبول نہ ہوں گے۔

اور اگر بائع نے قاضی کے سامنے اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے یہ غلام فروخت کیا ہے مالک کی اجازت کے بغیر اور میں کو واپس کرنا چاہتا ہوں اور مشتری بھی اس واپسی پر راضی ہو وہ بھی واپس کرنا چاہتا ہے تو بیع باطل ہو جائے گی

دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں مشتری کے دعویٰ میں تناقض ہے اس طور پر کہ جب خریدنے کا اقدام کیا تو گویا کہ اس نے شراء کے صحیح ہونے کا دعویٰ کیا اور جب اس نے بعد میں یہ کہا کہ مالک نے بائع کو اجازت نہیں دی ہے تو

اس نے ثراء کے غیر صحیح ہونے کا دعویٰ کیا تو دعویٰ میں تناقض آ گیا اور جب دعویٰ میں تناقض ہو تو دعویٰ صحیح نہیں ہوتا اور بینہ کا قبول ہو نہ ہو توقف ہے دعویٰ کے صحیح ہونے پر اور جب دعویٰ صحیح نہیں تو بینہ بھی قبول نہ ہوں گے۔

اور دوسری صورت میں تناقض اقرار میں ہے اور تناقض اقرار کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے لیکن اقرار حجت قاصرہ ہے لیکن بیع والہ اس کرنے کیلئے اگر مشتری کی موافقت بھی شامل ہو گئی تو واپس کرنا جائز ہوگا - ☆ واللہ اعلم

۱۳۔ فروری ۲۰۰۷ء مطابق ۲۵۔ محرم الحرام ۱۴۲۸ھ

## باب السلم

السلم بیع الشیء علی ان یکون المبیع دینا علی البائع بالشرائط المعتبرة شرعا  
یسمی مسلما فیہ والثلثین رأس المال والبائع مسلما الیہ والمشتري رب السلم۔

ترجمہ سلم بیچنا ہے کسی چیز کا اس شرط پر کہ بیچ دین ہوگی بائع کے ذمہ ان شرائط کے ساتھ جو معتبر ہیں شرعا تو بیع کو مسلم فیہ کہا جاتا ہے اور ثلثین کو رأس المال اور بائع کو مسلم الیہ اور مشتری کو رب السلم۔

تشریح بیع سلم کی تعریف :- لفظ سلم اور سلف مترادف ہیں لغت میں ایسی بیچ کو کہا جاتا ہے جس میں ثلثین مغل ہو یعنی فوری ہو اور اصطلاح فقہاء میں بیع سلم کہتے ہیں مؤجل کو مؤجل کے عوض فروخت کرنا یعنی ثلثین نقد ہو اور بیع ادھار ہو۔

اصطلاحات ضروریہ :- بیع کو مسلم فیہ کہتے ہیں۔ اور ثلثین کو رأس المال۔ بائع کو مسلم الیہ۔ اور مشتری کو رب السلم کہتے ہیں۔

بیع سلم کی مشروعیت :- بیع سلم کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع امت سے ثابت ہے البتہ قیاس اسکے جواز سے انکار کرتا ہے۔

کتاب اللہ :- تو یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے، ”یا ایہا الذین آمنوا اذا قنڈا بینکم بکمین الی اجل مسمی فاكتبوه الخ“، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے سود کو حرام کر دیا تو مسلم کو جائز کر دیا اور فرمایا کہ انہد ان السلف المضمون الی اجل مسمی قد احله اللہ تعالیٰ فی کتابہ، اس قول میں المضمون سے مراد مؤجل اور واجب فی الذمہ ہے اور مسلم فیہ بھی واجب فی الذمہ ہوتی ہے تو ابن عباسؓ کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ بیع بیع سلم کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔

حدیث سے... حضرت عبداللہ بن اوفیٰ کی حدیث ہے، قال کنا لنسلف علی عہد رسول اللہ ﷺ والی بکر وعمر فی الحنطة والشعیر والتمر والزبیب، اور بھی بہت ساری احادیث ہیں اس موضوع پر۔

اجماع سے.... عہد رسالت سے لیکر آج تک بیع سلم کے جواز پر امت کا اجماع چلا آ رہا ہے۔

قیاس... البتہ قیاس اس کے جواز سے انکار کرتا ہے اس لئے کہ بیع سلم میں سلم فیہ بیع ہوتی ہے اور بیع تو معدوم ہے اور بیع معدوم کی بیع صحیح نہیں ہوتی لیکن قیاس کو ہم نے ترک کر دیا ایت اور حدیث کی وجہ سے

فیمایعلم قدره وصفته کالمکیل والموزون مثمناً انما قال مثمناً احترازاً عن الموزون الذی یکون ثمننا کالدراهم والدنانیر والمذروع کالثوب مبیناً طولہ وعرضہ ورقعته ای غلظہ وسخافته والمعدود متقارباً کالجوز والبیض ولین والأجر بملمین معین فصح فی السمک الملیح ای القدید بالملح یقال له سمک ملیح ولا یقال مالح الا فی لغة ردیة والطری فی حبہ فقط ای السلم فی السمک الطری لایجوز الا فی حین یوجد السمک فی الماء وزناً وضرباً معلومین ای لایدان یدکر وزن معلوم ونوع معلوم۔

ترجمہ ان چیزوں میں جس کی مقدار اور وصف معلوم ہو جیسے مکلی اور موزونی اشیاء جبکہ بیع ہو فرمایا مثمناً احتراز ہے اس موزون سے جو ثمن ہوتا ہے جیسے دراہم اور دنانیر اور گز سے تاپنے والی چیزوں میں جیسے کپڑا جس کا طول عرض اور تختی یعنی موٹا ہونا یا نرم ہونا اور گٹنے والی چیزوں میں جو قریب قریب ہو جیسے اخروٹ اور انڈے اور پیسے اور کچی پکی ایشیں سانچہ معین کے ساتھ اور گچ ہے سوکھی مچھلی میں نمک لگی ہوئی ہو سک ملیح اوصک مملوح کہا جاتا ہے اوصک مالح نہیں کہا جاتا مگر ایک ردی لغت میں اور جائز ہے تازہ مچھلی میں اس کے موسم میں یعنی سلم تازہ مچھلی میں جائز نہیں ہے مگر اس وقت جبکہ مچھلی پانی میں موجود ہو۔ وزن اور نوع معلوم ہو یعنی ضروری ہے کہ ذکر کرے وزن معلوم اور نوع معلوم۔

تشریح بیع سلم کے شرائط... فرماتے ہیں کہ بیع سلم جائز ہے ان چیزوں میں جس کی مقدار اور وصف معلوم ہو جیسے مکلی اور موزونی اشیاء۔

مثمناً... مصنف نے فرمایا کہ مکلی اور موزونی اشیاء مثمن ہوں تو اس کی بیع سلم جائز ہے لیکن اگر موزونی اشیاء مثمن نہ ہوں بلکہ ثمن ہو جیسے سونا چاندی تو پھر اس کی بیع سلم جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں ادھار جائز نہیں ہے اور بیع سلم میں بیع ادھار ہوتی ہے

**والمذروع**... اسی طرح بیع سلم جائز ہے گز سے چنے والی چیزوں میں کیونکہ عقد سلم صحیح ہونے کیلئے تین چیزوں کا معلوم ہونا ضروری ہے (۱) مقدار (۲) وصف (۳) صنعت کیونکہ طول و عرض بیان کرنے سے مقدار معلوم ہو جائے گی اور جید یا ردی ہونے سے وصف معلوم ہو جائے گا اور باریک یا موٹا ہونے کے بیان کرنے سے صنعت معلوم ہو جائے گی جب مذکورہ تین چیزیں معلوم ہو سکتی ہیں تو مذروعات میں بیع سلم بھی جائز ہوگی۔

**والمعدود** مستقار یا... اور جو چیزیں گن کر فروخت کی جاتی ہیں اور ان کے افراد میں باہم تفاوت زیادہ نہیں ہوتا تو ان کی بیع سلم جائز ہے جیسے اخروٹ اور انڈے۔ کچی اور پکی اینٹیں وغیرہ کیونکہ ان کی مقدار بھی معلوم ہے اور وصف بھی اور سپرد کرنا بھی آسان ہے لہذا عددی مستقار بہ اشیاء کی بیع سلم جائز ہے اور جن کے افراد میں تفاوت کثیر ہو ان میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔

**مچھلی کی بیع سلم**... مچھلی اگر خشک ہو اور اس کو نمک لگایا گیا ہو تو اس کی بیع جائز ہے وزن کے اعتبار سے اس لئے کہ اس قسم کی مچھلی بازار سے منقطع نہیں ہوتی ہر وقت دستیاب ہوتی ہیں اور مسلم الیہ اس کی تسلیم پر قادر ہوتا ہے اور اگر مچھلی تازہ ہو تو پھر اس کی بیع سلم جائز نہیں ہے مگر اس وقت کہ جس وقت موجود ہوتی ہے یعنی ہر وقت پکڑی جاسکتی ہے اور اسکی نوع بھی معلوم ہو اور مقدار بھی معلوم ہو تو پھر اس کی بیع سلم جائز ہے اس لئے کہ مقدور التسلیم ہے۔

**عبارت کی وضاحت**... شارح فرماتے ہیں کہ مک کی صفت طبع اور مملوح آتی ہے ماح نہیں آتی مگر ایک ردی لغت میں نسخ لغت میں ماح نہیں کہا جاتا بلکہ طبع یا مملوح کہا جاتا ہے۔

والطیست والقائمة والخفین الا اذا لم يعرف به ای بالصفة لا فیما لا يعرف قدره وصفته کا حیوان وعند الشافعی یجوز فی الحيوان لانه یعلم بذکر الجنس والنوع والصفة قلنا فی ذلك فحش التفاوت واطرافه كالرؤس والاكارع وجلوده عدا

ترجمہ اور جائز ہے تانبے کے برتن میں اور لکڑی کے برتن میں اور موزے میں ہاں اگر معلوم نہ ہو صفت کے ساتھ اور جائز نہیں ہے ان چیزوں میں جن کی مقدار اور صفت معلوم نہ ہو جیسے حیوان اور امام شافعی کے نزدیک جائز ہے حیوان میں کیونکہ یہ معلوم ہو سکتا ہے جنس نوع اور صفت ذکر کرنے سے ہم کہتے ہیں کہ اس میں تفاوت زیادہ ہے اور اطراف حیوان میں جیسے سرے پائے اور حیوان کے چمڑوں میں گنتی کے اعتبار سے۔

**تشریح** فرماتے ہیں بیع سلم جائز ہے طشت میں اور قلعے میں یعنی تانبے کے برتن میں اور لکڑی کے برتن میں اور موزے میں

جبکہ اس کی جنس اور صفت معلوم ہو اور اگر معلوم نہ ہو تو پھر جائز نہیں ہے اور جن اشیاء کی جنس اور قدر اور صفت معلوم نہ ہو ان میں چیزوں میں بیع مسلم جائز نہیں ہے جیسے حیوان کہ حیوان میں بیع مسلم جائز نہیں ہے۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک حیوان میں بیع مسلم جائز ہے اسلئے کہ جب جانور کی جنس نوع اور صفت بیان کر دی گئی یعنی یوں کہا گیا کہ وہ اونٹ ہو گا یا گائے ہوگی اور نوع جیسے سختی ہوگی یا عراقی اور عمر بیان کر دی گئی دو سال والا ہوگا اور صفت بیان کر دی گئی کہ فرہبہ ہوگا یا کنز و روان چیزوں کے بیان کرنے سے مسلم فیہ کی مالیت معلوم ہوگئی اور ہر وہ چیز جس کے اوصاف بیان کرنے سے معلوم ہو جاتے ہیں اسکی بیع مسلم جائز ہوتی ہے لہذا اوصاف وغیرہ بیان کرنے سے حیوان کی بیع مسلم جائز ہوگی۔

قلنا ہم جواب میں کہتے ہیں کہ ان چیزوں کے بیان کے باوجود حیوان میں مالیت کے اعتبار سے بہت بڑا تفاوت ہے اور یہ تفاوت باطنی امور کی وجہ سے ہوتا ہے جس کی وجہ سے حیوان میں بیع مسلم جائز نہیں ہے۔

اطراف حیوان اطراف حیوان میں بھی بیع مسلم جائز نہیں ہے مثلاً سری، پائے وغیرہ میں اسلئے کہ جانوروں کے سروں اور پاؤں میں بہت بڑا تفاوت ہوتا ہے گویا کہ عددی تفاوت ہے اور عددی تفاوت میں بیع مسلم جائز نہیں ہوتی اور اسی طرح جانوروں کی کھالوں میں بھی بیع مسلم جائز نہیں ہے کیونکہ کھالوں میں بھی بہت بڑا تفاوت ہوتا ہے اور جن عددی اشیاء میں تفاوت ہوتا ہے اس میں بیع مسلم جائز نہیں ہوتی۔

والحطب حزمًا والرطبة جبرًا والحزم جمع الحزمة وهي في الفارسية بندهيزم والجرز جمع الجرزة وهي في الفارسية دسته ترہ وانما لا يجوز في الحطب للتفاوت حتى ان بين طول مايشد به الحزمة يجوز۔

ترجمہ۔ اور لکڑیوں میں گٹھڑی سے اور نہ گھاس کی بیع مسلم پوئی کے اعتبار سے الحزم جمع ہے حزمۃ کی فارسی میں اسکو بندھیزم کہا جاتا ہے اور جرز جمع ہے جرزۃ کی فارسی میں اسکو دستہ ترہ کہا جاتا ہے اور جائز نہیں ہے لکڑیوں میں تفاوت کی وجہ سے لیکن اگر بیان کر دیا اس چیز کو جس کے ذریعے گھٹانا بندھا جاتا ہے تو جائز ہوگی۔

تشریح: لکڑیوں میں بیع مسلم: مسئلہ یہ ہے کہ بیع مسلم جائز نہیں ہے لکڑیوں میں گھٹنوں کے اعتبار سے اور سبزیوں میں کھلے کے اعتبار سے اسلئے کہ اس میں تفاوت بہت زیادہ ہے اس لئے کہ اگر کوئی آدمی دس روپے کے ایک گھٹنوں کی بطور ادھار خرید لے تو ایک گھٹنوں کی بطور دوسری چھوٹی لکڑیوں کی تو نزاع واقع ہوگا اسی طرح سبزیوں میں بھی ایک گھٹنا بڑا ہوگا اور



یک چھوٹا تو یہ بھی مفہمی الی النزاع ہوگا البتہ اگر یہ بیان کرے کہ جس رسی پر گھٹنوی یا گھٹا بندھا جا رہا ہے اس رسی کی مقدار معلوم ہو کر وہ درباش ہوگی مثلاً تو پھر بیع جائز ہوگی۔

والجواهر والخرز وبضاع وذراع معین لم یدر قدره وبرقریة ثمرۃ نخلة معینین وفيما لم یوجد من حین العقد الی حین المحل وعند الشافعی یجوز اذا کان موجوداً وقت المحل للقدرة علی التسلیم حال وجوده ولنا قوله علیه السلام لاتسلموا فی الثمار حتی یدو صلاحها ولانه عقد الغفالیس فلا بد من استمرار الوجود فی مدة الاجل لیتمکن من التحصیل۔

ترجمہ اور جواہرات اور پوتھوں میں اور صاع یا ذراع معین کے ساتھ جس کی مقدار معلوم نہ ہو اور ایک معین گاؤں کی گندم یا ایک معین درخت کے پھل میں اور ان چیزوں میں جو موجود نہ ہو عقد کے وقت سے لیکر ادا نیگی کے وقت تک اور امام شافعی کے نزدیک جائز ہے جبکہ ادائے گی کے وقت موجود ہو اسلئے کہ سپردگی پر قدرت ہے موجود ہوتے وقت ہمارے لئے حضور ﷺ کا قول ہے کہ تم پھلوں میں بیع سلم مت کرو یہاں تک کہ اسکی صلاح ظاہر ہو جائے اور یہ بھی ہے کہ یہ مفلس لوگوں کا عقد ہے تو مقررہ مدت میں اس کا برابر موجود رہنا ضروری ہے تاکہ حاصل کرنے کی قدرت میسر ہو۔

تشریح: بیع سلم جواہرات میں: جواہرات اور پوتھوں میں بیع سلم جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس کے افراد میں تفاوت بہت زیادہ ہے اس کا وصف اور مقدار بیان کرنا ممکن نہیں ہے لہذا اس میں بیع سلم جائز نہ ہوگی۔

غیر معین صاع اور ذراع سے اسی طرح بیع سلم جائز نہیں ہے غیر معین صاع اور ذراع سے جس کی مقدار معلوم نہ ہو کیونکہ بیع سلم میں سلم فیہ کی ادائے گی مؤخر ہوتی ہے اور اس مخصوص صاع اور ذراع کے ہلاک ہونے کا امکان ہے جب وہ مخصوص صاع یا ذراع ہلاک ہو جائے اور پھر سپردگی کا وقت آجائے تو جھگڑا ہوگا سلم الیہ اور رب السلم کا اور جو بیع مفہمی الی النزاع ہوتی ہے وہ فاسد ہوتی ہے لہذا اس صورت میں بیع سلم جائز نہ ہوگی۔

بیع سلم کیلئے بیع کا ہر وقت موجود رہنا ضروری ہے مسئلہ یہ ہے کہ بیع سلم کیلئے یہ شرط بھی ہے کہ سلم فیہ ہر وقت بازار میں دستیاب ہو یعنی بیع کے وقت بھی موجود ہو اور ادائے گی کے وقت بھی موجود ہو اور درمیان میں بھی موجود ہو اگر عقد کے وقت موجود نہ ہو یا سپردگی کے وقت موجود نہ ہو یا عقد کے وقت بھی موجود ہو اور سپردگی کے وقت بھی موجود ہو لیکن درمیان میں موجود نہ ہو تو ہمارے نزدیک بیع سلم جائز نہیں ہے۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر مسلم فیہ ادا ئے گی کے وقت بازار میں موجود ہو تو عقد مسلم جائز ہے اگرچہ عقد کے وقت درمیان میں موجود نہ ہو کیونکہ سپردگی کے وقت مسلم فیہ موجود ہے اور اس کے حوالہ کرنے پر قدرت بھی ہے لہذا یہ جائز ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے پھلوں میں بیع مسلم نہ کرو یہاں تک کہ وہ قابل انتفاع ہو جائے یعنی قابل انتفاع ہونے سے پہلے اس کی بیع جائز نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ بیع مسلم کے وقت مسلم فیہ موجود ہونا ضروری ہے کیونکہ صلاح ظاہر ہونے سے پہلے بیع معدوم ہے اور معدوم کی بیع جائز نہیں ہوتی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ عقد مسلم مفلس اور غریب لوگوں کی ضرورت اور حاجت پوری کرنے کیلئے مشروع ہوا ہے اور یہ ضرورت اس وقت پوری ہو سکتی ہے جبکہ مسلم فیہ ادا کرنے کیلئے میعاد مقرر کی جائے تاکہ مسلم الیہ اسی مدت میں مسلم فیہ حاصل کر کے رب المسلم کو حوالہ کر دے حاصل یہ ہے کہ مسلم فیہ کا ہر وقت بازار میں موجود رہنا ضروری ہے تاکہ مسلم الیہ اس کو کسی بھی وقت بازار سے حاصل کر کے رب المسلم کے حوالہ کر دے اس لئے میعاد مقررہ تک اس چیز کا بازار میں موجود رہنا ضروری ہے۔

ولافی اللحم هذا عند ابی حنیفۃؒ وقالا یصح ان بین جنسہ ونوعہ وسننہ وصفته وموضعه و قدر کشفۃ خصی وثنی سمن من الجنب مائۃ من -

ترجمہ اور جائز نہیں ہے بیع مسلم گوشت میں یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ صحیح ہے اگر بیان کرے اسکی جنس۔ نوع۔ عمر اور صفت اور جگہ اور مقدار جیسے بکری خضی ہو دو سالہ ہو موٹی ہو اور پہلو کا ہو سو من ہو۔

تشریح: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گوشت میں بیع مسلم جائز نہیں ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک گوشت کی بیع مسلم جائز ہے جبکہ جنس نوع صفت عمر اور مقدار بیان کر دے کہ بکرے کا گوشت ہو خضی ہو دو سالہ بکرا ہو اور فرہ ہو اور پہلو کا گوشت ہو مثلاً یعنی ان چیزوں کے بیان کرنے سے بیع معلوم ہو گئی اور مقدور التسلیم بھی ہو گئی تو اس کی بیع مسلم جائز ہوگی

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان چیزوں کے بیان کرنے کے باوجود گوشت میں باطنی تفاوت بہت ہے چنانچہ گوشت ہڈیوں کی قلت اور کثرت کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے مشتری ہڈی والا گوشت نہیں لے گا اور مسلم الیہ خالص ہڈی والا گوشت دے گا تو جھگڑا ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ موسم کے اختلاف سے بھی گوشت میں اختلاف ہوتا ہے موسم اچھا ہو تو جانور موٹا تازہ ہوتا ہے اور موسم خراب ہو تو جانور مرل ہوتا ہے تو مسلم الیہ ایک قسم کا گوشت حوالہ کرے گا اور رب المسلم اس سے اچھا گوشت مانگے گا تو جھگڑا واقع ہوگا

اور جو معنی الی التزاع ہوتی ہے وہ فاسد ہوتی ہے لہذا گوشت میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔

شروطہ بیان جنسہ کبر او شعیر ونوعہ کسقیۃ او بخسیۃ ای حنطۃ سقیۃ ای التی تسقی منسوبۃ الی السقی والبخسیۃ التی لاتسقی منسوبۃ الی البخس وهو الارض التی تسقی بماء السماء سمیت بذلك لانها منجوسۃ الحظ من الماء

وصفتہ کجید اور دی وقدرہ معلوما نحو کذا کیلا لاینبض ولا ینبسط فلا یجعل الزنبیل کیلا اور زنا۔

ترجمہ: شرط سلم بیان فرماتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ جس جیسے گندم یا جو اور نوع جیسے آدی کے بیچے ہوئے ہو یا بارانی یعنی وہ گندم جسکو پانی دیا جاتا ہے منسوب ہے پانی دینے کی طرف اور بخشی وہ جس کو پانی نہیں دیا جاتا منسوب ہے بخش کی طرف اور یہ اس زمین کو کہتے ہیں جس کو بارانی پانی سے سینچا جاتا ہے اس کا یہ نام رکھا گیا اس لئے کہ اس سے پانی کا حصہ کم کر دیا گیا ہے اور جیسے کہ عمدہ ہے یاردی اور مقدار معلوم ہو جیسے اتنا کیل جو نہ سکڑتا ہو اور نہ پھیلتا ہو تو زنبیل کو کیل نہیں بنایا جاتا یا وزن کے اعتبار سے معلوم ہو۔

تشریح: بیع سلم کے شرائط: بیع سلم کے صحیح ہونے کے شرائط یہ ہیں (۱) یہ کہ بیع کی جنس معلوم ہو کہ گندم ہے یا جو (۲) یہ کہ نوع معلوم ہو جیسے وہ گندم جس کو نہری پانی سے سینچا گیا ہو یا بارانی پانی سے (۳) صفت معلوم ہو کہ عمدہ گندم ہو یا ردی (۴) مقدار بیع معلوم ہو کہ اتنا کیل ہو یا وزن معلوم ہو اگر روزنی ہو لہذا ایسے زنبیل یا برتن کو کیل نہ بنایا جائے جو سکڑتا ہو یا پھیلتا ہو کیونکہ اس صورت میں کیل میں جہالت آتی ہے۔

عبارت کی وضاحت: شارح فرماتے ہیں کہ بخش منسوب ہے بخش کی طرف اور بخش اس زمین کو کہا جاتا ہے جس کو نہری پانی سے سیراب نہیں کیا جاتا بلکہ بارانی پانی سے سیراب کیا جاتا ہے اور بخش کے معنی ہے نقصان بخوسہ وہ زمین جس کے پانی کا حصہ کم کر دیا گیا ہو یوسف علیہ السلام کے بارے میں ارشاد ہے ”وشر وہ بضمن بخش“ نقصان والا زمین۔

واجلہ معلوما هذا عندنا واما عند الشافعی يجوز السلم في الحال واقله شهر في الاصح انما قال في الاصح لانه قد قيل اقله ثلاثة ايام وقيل قيل اكثر من نصف يوم۔

ترجمہ اور مدت معلوم ہو یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعی کے نزدیک جائز ہے سلم فی الحال اور کم سے کم مدت ایک ماہ ہے صحیح روایت میں اور اصح اس لئے کہا کہ کم مدت تین دن ہے اور کہا گیا ہے کہ آدھا دن سے زیادہ۔

تشریح: شرط (۵) یہ ہے کہ بیع سلم میں مدت بیان کی گئی ہو بلا بیان مدت بیع سلم ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے اور امام شافعی کے نزدیک جائز ہے یعنی اگر کسی نے بیع سلم کی اور یہ شرط لگا دی کہ بیع فی الحال حوالہ کرے گا یا مدت ہی بیان نہ کی تو ہمارے نزدیک یہ بیع سلم جائز نہیں ہے اور امام شافعی کے نزدیک جائز ہے۔

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ نے منع فرمایا ہے اس چیز کی بیع سے جو انسان کے پاس نہ ہو لیکن بیع سلم میں رخصت دی ہے۔

ہماری دلیل: یہ ہے کہ حدیث میں حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے بیع سلم کرنی ہو تو بیع سلم کرے کیل معلوم میں اور ان معلوم میں اور مدت معلوم میں تو مدت کا بیان ضروری ہے۔

پھر کم سے کم مدت کے بارے میں اقوال مختلف ہیں ایک قول یہ ہے کہ کم سے کم مدت نصف یوم ہے اور ایک قول یہ ہے کہ کم از کم مدت تین دن ہے اور ایک قول امام محمد کا ہے کہ کم سے کم مدت ایک ماہ ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

وقدر رأس المال في الكيل والوزن والعددي فان العقد فيها يتعلق بالمقدار فلا بد من بيان مقداره وهذا عند ابي حنيفة وعندهما اذا كان رأس المال معيناً لا يحتاج الى بيان مقداره لان المقصود يحصل بالاشارة كما في الثمن والاجرة ولا يبي حنيفة انه ربما يكون بعض رأس المال زيوفا ولا يستبدل في المجلس فلولم يعلم قدره لا يدري كم بقي وربما لا يقدر على تحصيل المسلم فيه فيحتاج الى رد رأس المال فيجب ان يكون معلوما بخلاف ما اذا كان رأس المال لونا معيناً فان العقد لا يتعلق بمقداره فلا يجب بيان قدر رأس المال -

ترجمہ: اور رأس المال کی مقدار بیان کرنا کیلی وزنی اور عددی اشیاء میں کیونکہ عقد اس میں متعلق ہوتا ہے مقدار کے ساتھ ضروری ہے مقدار کا بیان کرنا اور یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک جب رأس المال معین ہو تو ضرورت نہیں ہے مقدار بیان کرنے کی کیونکہ مقصود حاصل ہوتا ہے اشارے سے جیسے کہ ثمن اور اجرت میں اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات رأس المال کھوٹا ہوتا ہے اور مجلس میں تبدیلی نہیں ہوتی پس اگر مقدار بھی معلوم نہ ہو تو معلوم نہ ہوگا کہ کتنا باقی ہے اور بسا اوقات قادر نہیں ہوتا مسلم فیہ کے حاصل کرنے پر تو محتاج ہوتا ہے رأس المال کے واپس کرنے کی طرف تو ضروری ہے کہ معلوم ہو برخلاف اس کے کہ جب رأس المال ایک معین کپڑا ہو کیونکہ عقد متعلق نہیں ہوتا مقدار کے ساتھ تو واجب نہیں ہے

رأس المال کی مقدار بیان کرنا۔

تشریح بشرط (۶) یہ ہے کہ رأس المال کی مقدار معلوم ہو اگر عقد رأس المال کی مقدار سے متعلق ہو جیسے کیلی یا وزنی اور عددی چیزوں میں یہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک اگر رأس المال کی طرف اشارہ ہو جائے تو پھر رأس المال کی مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مقصود یعنی تعیین حاصل ہے اشارے سے جیسے کہ عام بیع کے ثمن اور اجرت میں اشارہ کافی ہو جاتا ہے اور مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اسی طرح بیع سلم میں بھی ثمن کی مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ رأس المال کھوٹا ہوتا ہے بائع اس کو واپس کرنا چاہتا ہے تو مقدار مجہول ہونے کی صورت میں نزاع ہوگا معلوم نہ ہوگا کہ کتنا واپس کرنا ہے نیز یہ بھی ہے کہ بسا اوقات مسلم الیہ مسلم فیہ کی تحصیل پر اور نہیں ہوتا اور وہ رأس المال واپس کرنا چاہتا ہے تو مجہول ہونے کی صورت میں نزاع ہوگا لہذا رأس المال کی مقدار کا معلوم کرنا ضروری ہے۔

بخلاف ما اذا كان رأس المال ثوبا. صاحبین کے قیاس کا جواب ہے کہ اگر رأس المال کپڑے کا ثمن ہو تو اس کے گزروں کی مقدار بیان کئے بغیر بھی بیع سلم جائز ہے اس لئے کہ کپڑے میں گز وصف ہے اسکی مقدار کے ساتھ عقد متعلق نہیں ہے اور مکئی یا موزونی اشیاء میں عقد مقدار کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اس میں ثمن کی مقدار بیان کرنا ضروری ہے اور جہاں مقدار کے ساتھ متعلق نہ ہو وہاں مقدار بیان کرنا ضروری نہیں ہے۔

ثم فرع على هذه المسئلة مسئلتين فقال فلم يجز في جنسين بلا بيان رأس مال كل

واحد منهما ولا بتقديرين بلا بيان حصة كل منهما من المسلم فيه ومكان استيفاء مسلم فيه

ان كان لحمله مؤنة ومثله الثمن والاجرة والقسمة ای كان المسلم فيه شيئا لحمله مؤنة

يجب بيان مكان ايفائه عند أبي حنيفة وعندهما يوفيه في مكان العقد وعلى هذا الخلاف الثمن

والاجرة اذا كان لحملهما مؤنة والقسمة ای اذا اقتسما الدار وجعلا مع نصيب احدهما شيئا

لحمله مؤنة وما لحمل له يوفيه حيث شاء هو الاصح وفي رواية الجامع الصغير يوفيه في مكان

ترجمہ۔ پھر اس مسئلے پر متفرع کئے دو مسئلے تو فرمایا کہ جائز نہیں ہے دو جنسوں میں ہر ایک کا راس المال بیان کئے بغیر اور دو نقدین کے عوض ہر ایک کا حصہ مسلم فیہ میں سے بیان کئے بغیر اور مسلم فیہ کی ادائیگی کی جگہ بیان کرنا ان چیزوں میں جن میں بار برداری کی ضرورت ہو اور اسکا مثل ہے شے اور اجرت اور قسمت یعنی جب مسلم فیہ ایسی چیز ہو جس کی بار برداری کیلئے مشقت ہو واجب ہے اس کی ادائیگی کی جگہ کو بیان کرنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک ادا کرے گا عقد کی جگہ میں اور اختلاف پر مبنی ہے شے اور اجرت جب اسکی بار برداری کی ضرورت ہو اور قسمت یعنی جب گھر کو تقسیم کیا اور ایک کے حصے میں کسی چیز رکھ دی جس کی بار برداری کیلئے ضرورت ہو اور جس کیلئے بار برداری کی حاجت نہ ہو اس کو ادا کرے جہاں چاہے اور بیگ ہے اور جامع صغیر کی ایک روایت میں ہے کہ ادا کرے مکان عقد میں۔

تشریح: سابقہ اختلاف پر تفریع: امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے درمیان جو اختلاف ہے اس پر یہ دو مسئلے متفرع ہیں (۱) کہ ایک آدمی نے سو (۱۰۰) روپے دیکر اس کے عوض کچھ گندم اور کچھ جو خرید لئے لیکن یہ بیان نہ کیا کہ کتنے روپے گندم کے لئے میں ہیں اور کتنے جو کے عوض میں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ عقد مسلم فاسد ہے اسلئے کہ راس المال کی تعیین ضروری ہے اور اس نے تعیین نہیں کی۔

صاحبین کے نزدیک یہ عقد مسلم جائز ہے اس لئے کہ راس المال کی طرف اشارہ کافی ہے تعیین ضروری نہیں ہے اور اشارہ پایا گیا ہے لہذا عقد مسلم جائز ہوگا۔

(۲) یہ کہ ایک آدمی نے کچھ درہم اور کچھ دنانیر دیکر ایک کر گندم میں عقد مسلم کیا اور بیان نہ کیا کہ کتنے درہم اور کتنے دنانیر ایک کے مقابلے میں ہیں تو امام صاحب کے نزدیک یہ عقد مسلم جائز نہیں ہے اسلئے کہ راس المال کی مقدار معلوم نہیں ہے اور صاحب کے نزدیک جائز ہے اسلئے کہ راس المال کی طرف اشارہ پایا گیا ہے اور اشارہ کافی ہے تعیین ضروری نہیں ہے لہذا عقد مسلم جائز ہوگا یہ دونوں مسائل سابقہ مسئلے کے اختلاف پر متفرع ہیں۔

شرط (۷) یہ ہے کہ جن اشیاء میں بار برداری کی کلفت ہو یعنی اٹھانے کا کرایہ لگتا ہو اس کی ادائیگی کی جگہ متعین کرنا ضروری ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک مکان الا یفاء یعنی ادائیگی کی جگہ متعین کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ جس کو گھر مسلم ہوا ہے وہاں سپرد کرنا لازم ہوگا۔

امام صاحب کے نزدیک جگہ متعین کرنا اسلئے ضروری ہے کہ مکان کی وجہ سے مسلم فیہ کی قیمت میں اختلاف ہوتا ہے اور یہ اختلاف ایسا ہے جیسا کہ صفت کا اختلاف صفت کے اختلاف سے عقد مسلم فاسد ہوتا ہے تو مکان کے اختلاف سے بھی عقد مسلم فاسد ہوگا



اور اسی طرح ثمن اور اجرت کا خلاف بھی ہے یعنی جب ثمن اور اجرت ایسی چیز ہو کہ اٹھانے پر کرایہ آتا ہو تو اس کا بیان کرنا بھی ضروری ہوگا کہ کہاں ادا کرے گا اور ایک چیز آپ نے کرایہ پر لی ہے اور آپ اس کا کرایہ (اجرت) ادا کرنا چاہتے ہیں لیکن کرایہ میں ایسی چیز ملے ہو گئی ہے کہ جس کے لیجانے پر کرایہ آتا ہے تو اس کی ادا نیکی کی جگہ متعین کرنا ضروری ہوگا۔

اسی طرح تقسیم مثلاً دو آدمیوں نے ایک گھر تقسیم کیا اور ایک آدمی کے حصے میں کوئی چیز رکھ دی گئی جس کے اٹھانے پر کرایہ آتا ہو تو اس کی ادا نیکی کا مکان بیان کرنا ضروری ہوگا تاکہ جھگڑا پیدا نہ ہو جائے۔

اور جن اشیاء کے اٹھانے پر کرایہ اور خرچہ نہ آتا ہو اس کی ادا نیکی کا مکان بیان کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ جہاں چاہے ادا کرے اور جامع مغیر کی ایک روایت میں ہے کہ مکان عقد میں ادا کرے یعنی جہاں عقد ہوا ہے وہاں ادا کرے گا۔

ثم لمّا فرغ من بيان شروط صحة السلم ذكر شرط بقائه فقال وقبض رأس المال قبل الافتراق  
 بشرط بقائه فلو اسلم مائة نقداً ومائة ديناً على المسلم اليه في كره بطل السلم في حصة  
 الدين فقط أي لا يشيع الفساد لان العقد صحيح وهذا الشرط شرط البقاء فيكون ضعيفاً ثم من  
 تنافى قبض رأس المال ان التسليم لا يجوز مع خيار الشرط وخيار الرؤية لانهما يمنعان تمام  
 التسليم بخلاف خيار العيب فانه لا يمنع تمامه فلو اسقط خيار الشرط قبل الافتراق صح خلافه  
 زفر -

ترجمہ جب مصنف فارغ ہوئے بیع سلم کے شرائط بیان کرنے سے تو اس کے باقی رہنے کے شرائط ذکر کر دئے تو فرمایا کہ رأس المال پر قبضہ کرنا جدا ہونے سے پہلے شرط ہے باقی رہنے کیلئے پس اگر کسی نے بیع سلم کی سو روپے نقد اور سو روپے سلم الیہ پر معاہدہ ہونے کے عوض میں ایک کرگندم میں تو باطل ہے سلم دین کے حصے میں فقط یعنی فساد پھیلے گا نہیں کیونکہ عقد صحیح ہے اور یہ شرط ضروری ہے تو یہ کمزور ہے پھر رأس المال کے تفریعات میں سے ہے یہ کہ سلم جائز نہیں ہے خيار شرط اور خيار رؤیت کے ساتھ کیونکہ یہ دونوں تمامیت سلم کیلئے مانع ہیں برخلاف خيار عیب کے کیونکہ یہ تمامیت سلم کیلئے مانع نہیں ہے پس اگر خيار کو ماقبل کیا جدا ہونے سے پہلے تو صحیح ہو جائے گا خلاف ہے اس میں امام زفر کا۔

مترجم مصنف نے پہلے بیع سلم کے صحیح ہونے کے شرائط ذکر کئے تھے اب وہ شرائط ذکر کر رہے ہیں جس کی وجہ سے بیع سلم باقی رہ جاتی ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ بیع سلم اس وقت درست ہوگی جب کہ بیع کے بعد اور جدا ہونے سے پہلے سلم الیہ رأس المال پر قبضہ کر لے یعنی مجلس عقد میں عاقدین کے جدا ہونے سے پہلے سلم الیہ کا رأس المال پر قبضہ کرنا ضروری ہے

تفریع: سابقہ اصل پر تفریع ہے مسئلہ یہ ہے کہ زید کے خالد پر سو روپے پہلے سے دین تھا اور اب زید نے سو روپے اور دے دیے۔  
 کہ مجھے دو سو روپے کے عوض بطور بیع سلم ایک کرگندم دیدو تو اس صورت میں سو روپے کے عوض بیع سلم جائز ہے اور دین کے عوض  
 جس قدر گندم آ رہی ہے اس میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔

دلیل: اسلئے کہ بیع سلم میں مجلس عقد کے اندر رأس المال پر قبضہ ضروری ہے اور یہاں پر مسلم الیہ کا حصہ دین پر قبضہ نہیں پایا گیا  
 اس لئے حصہ دین میں بیع سلم جائز نہ ہوگی اور ایک سو جو نقد دئے ہے اس کے عوض میں بیع سلم جائز ہوگی۔

ولایشیع الفساد: اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال یہ ہے کہ جب دین کے عوض میں بطل  
 باطل ہے تو عین کے عوض بھی باطل ہونا چاہئے کیونکہ عقد ایک ہے ایک کے فاسد ہونے سے دوسرا بھی فاسد ہونا چاہئے۔

جواب: جواب یہ ہے کہ حصہ دین میں جو فساد ہے وہ طاری ہے اور فساد طاری بقدر مفسد ہوتا ہے اور مفسد (مجلس میں رأس  
 المال پر قبضہ نہ کرنا) فقط حصہ دین میں پایا گیا ہے نہ کہ حصہ عین میں اس لئے صرف حصہ دین کے بقدر عقد سلم فاسد ہوگا اور  
 حصہ عین کے بقدر درست ہوگا اور فساد دین سے عین کی طرف سرايت نہیں کرے گا کیونکہ اصل عقد صحیح منعقد ہوا ہے اس لئے کہ  
 دو سو روپے کے عوض بیع سلم منعقد ہوئی ہے کیونکہ عقداً اگر مطلقاً دو سو روپہ کی طرف منسوب کیا جائے کہ میرے ساتھ دو سو روپہ کے  
 عوض بیع سلم کرو تو عقد صحیح منعقد ہوا اور ایک سو نقد دیدے اور ایک سو دین میں کٹوتی کرے تو عقد سلم ابتداءً صحیح منعقد ہوا لیکن چار  
 اور آخر میں دین کی طرف منسوب کیا گیا تو اس صورت میں فساد میں ضعف آ گیا لہذا یہ فساد صرف بقدر مفسد ثابت ہوگا اور دین  
 سے عین کی طرف سرايت نہیں کرے گا۔

تفریعات: رأس المال پر قبضہ کرنے کے تفریعات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ بیع سلم میں خيار شرط اور خيار رؤیت جائز  
 نہیں ہے۔

خيار شرط تو اسلئے جائز نہیں ہے کہ خيار شرط کے ہوتے ہوئے عقد تام نہیں ہوتا یعنی خيار شرط قبضہ پورا ہونے سے مانع ہے بیع سلم  
 میں یہ شرط ہے کہ رأس المال مجلس کے اندر مسلم الیہ کو حوالہ کیا جائے اور وہ اس پر اسی طرح قبضہ کرے کہ اس کو اس میں نقل  
 کرنے کا حق حاصل ہو جائے اور خيار شرط کی صورت میں مسلم الیہ رأس المال کا مالک نہیں ہوتا تو قبضہ بھی نہیں پایا گیا لہذا بیع سلم  
 میں خيار شرط لگانا جائز نہیں ہے۔

اسی طرح بیع سلم میں خيار رؤیت بھی جائز نہیں ہے کیونکہ خيار رؤیت کا کوئی فائدہ نہیں ہے اسلئے کہ خيار رؤیت کا فائدہ یہ ہے کہ

مشرقی بیع کو دیکھ کر اگر پسند نہ آئے تو بیع فسخ کر دے اور بیع مسلم میں مسلم فیہ مسلم الیہ کے ذمہ دین ہوتا ہے جب مسلم الیہ رب مسلم کو ایک مسلم فیہ ادا کریگا تو وہ خیار رویت کی وجہ واپس کرے گا تو مسلم فیہ پھر اس کے ذمہ دین ہوگئی جب پھر ادا کرے گا تو اب مسلم پھر خیار رویت کی وجہ سے واپس کریگا یعنی ہر مسلم فیہ جب ادا کریگا تو خیار رویت ثابت ہوگا یہ تو تسلسل ہو جائے گا اور تسلسل باطل ہے لہذا بیع مسلم میں خیار رویت باطل ہے۔

اختلاف خیار العیب: لیکن خیار عیب کی وجہ سے بیع مسلم باطل نہیں ہوتی کیونکہ خیار عیب تمام صفحہ کیلئے مانع نہیں ہے۔ اگر خیار شرط کو مجلس ختم ہونے سے پہلے ساقط کر دیا تو بیع مسلم درست ہو جائے گی اسلئے کہ فساد صلب عقد میں نہیں ہے بلکہ طاری ہے مجلس ختم ہونے سے پہلے اگر فساد ختم ہو گیا تو عقد مسلم درست ہو جائے گا۔

امام زفر کا اختلاف: امام زفرؒ کے نزدیک اگر مجلس میں شرط کو ساقط کر دیا تب بھی عقد مسلم درست نہ ہوگا کیونکہ عقد ایک دفعہ جب قاسد ہو کر منقذ ہوا اب پلٹ کر صحیح نہیں ہو سکتا۔

امام زفرؒ کے استدلال کا جواب: وہ ہے جو ماقبل میں گزر چکا ہے کہ یہ فساد طاری ہے صلب عقد میں نہیں ہے لہذا مجلس ختم ہونے سے پہلے شرط کو ختم کرنے سے بیع مسلم صحیح ہو جائے گی۔

ولم یجز التصرف فی رأس المال والمسلم فیہ کالشركة والتولية قبل قبضه صورة الشركة  
ان يقول رب المسلم لآخر اعطني نصف رأس المال ليكون نصف المسلم فيه لك وصورة التولية  
ان يقول اعطني ما اعطيت المسلم اليه حتى يكون المسلم فيه لك ومن صورة التصرف في  
رأس المال ان يعطى بدل رأس المال شيئا آخر ومن صورة التصرف في المسلم فيه ان يعطى بديل  
شيئا آخر ولا يشراء شيء من المسلم اليه برأس المال بعدل الاقالة حتى يقبضه قال النسي  
لا تأخذ الا سملك او رأس مالك اى لا تأخذ الا المسلم فيه على تقدير المضى او رأس مالك  
تفسير اقالة العقد

ترجمہ: اور جائز نہیں ہے تصرف رأس المال اور مسلم فیہ میں جیسے شرکت اور تولیہ کے ساتھ قبضے سے پہلے شرکت کی صورت یہ ہے کہ رب المسلم دوسرے سے کہے کہ تم مجھے آدھا رأس المال دیدو تاکہ آدھی مسلم فیہ تیری ہو جائے اور تولیہ کی صورت یہ ہے کہ کہے کہ تم مجھے دو رأس المال دیدو جو میں نے مسلم الیہ کو دیا ہے یہاں تک کہ مسلم فیہ تیری ہو جائے اور رأس المال میں تصرف کی

صورت یہ ہے کہ راس المال کے بدلے میں کوئی اور چیز دیدے اور مسلم فیہ میں تصرف کی صورت یہ ہے کہ اس کے بدلے میں کوئی اور چیز دیدے اور نہ خریدنا کسی چیز کو مسلم الیہ سے راس المال کے عوض اقالہ کے بعد یہاں تک کہ اس پر قبضہ کرے حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم نہ لو مگر اپنا مسلم یا راس المال یعنی تم نہ لو مگر مسلم فیہ عقد کو جاری رکھنے کی صورت میں یا راس المال اقالہ کے بعد کرنے کی صورت میں۔

**تشریح:** مسلم فیہ میں شرکت اور تولیہ کی صورت: قبضے سے پہلے مسلم فیہ میں شرکت کی صورت یہ ہے کہ رب المسلم کسی شخص سے کہے کہ تم مجھے میرا نصف راس المال دیدو تا کہ نصف مسلم فیہ تیرے لئے ہو جائے اور تم میرے ساتھ آجی مسلم فیہ میں شریک ہو جاؤ گے۔

اور تولیہ کی صورت یہ ہے کہ رب المال کسی شخص سے کہے کہ تم مجھے پورا راس المال دیدو اور مجھ سے پوری مسلم فیہ لالویہ دوں بھی ناجائز ہیں اسلئے کہ اس صورت میں مسلم فیہ کے اندر قبضے سے پہلے تصرف کرنا لازم آتا ہے اور قبضے سے پہلے مسلم فیہ میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے نہ شرکت کے ساتھ اور نہ تولیہ کے ساتھ۔

**قبضے سے پہلے راس المال اور مسلم فیہ میں تصرف کرنا ناجائز ہے:**

مسئلہ یہ ہے کہ قبضے سے پہلے راس المال میں تصرف کرنا اور اسی طرح قبضے سے پہلے مسلم فیہ میں تصرف کرنا ناجائز ہے۔

**راس المال میں تصرف کی صورت:** راس المال میں تصرف کی صورت یہ ہے کہ مسلم الیہ نے ابھی تک راس المال پر قبضہ نہیں کیا اور رب المسلم سے کہا کہ تم مجھے راس المال کے بجائے ایک گھوڑا دیدو تو یہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ مجلس میں راس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے اور یہ اللہ کا حق ہے اور قبضے سے پہلے تصرف کرنے سے یہ حق باطل ہو جاتا ہے اسلئے قبضے سے پہلے راس المال میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔

**مسلم فیہ میں تصرف کی صورت:** مسلم فیہ میں تصرف کی صورت یہ ہے کہ رب المسلم مسلم الیہ سے کہے کہ تم مجھے مسلم فیہ دو بلکہ مسلم فیہ کے بجائے کوئی اور چیز دیدو یہ صورت بھی ناجائز ہے اس لئے کہ مسلم فیہ میں قبضے سے پہلے تصرف کرنا لازم آتا ہے اور مسلم فیہ میں قبضے سے پہلے تصرف ناجائز ہے۔

**اقالہ کے بعد مسلم الیہ سے راس المال کے عوض کوئی چیز خریدنا:**

مسئلہ یہ ہے کہ جب رب المسلم اور مسلم الیہ نے عقد کا اقالہ کیا یعنی عقد مسلم کو ختم کیا تو اب رب المسلم مسلم الیہ سے راس المال کے

میں کوئی چیز نہیں خرید سکتا یہاں تک کہ خود اس المال پر قبضہ نہ کر لے کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے،، لا تاخذ الا سملک او رأس مالک،، کہ تم نہ لو مگر وہ چیز جس میں عقد سلم کیا ہو یا رأس المال یعنی اگر عقد کو باقی رکھنا چاہتے ہو اور یا اپنا رأس المال واپس لے لو اگر عقد کو فسخ کرنا چاہتے ہو۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ قالد کی صورت میں رأس المال بیع کے ساتھ مشابہ ہو گیا کیونکہ قالد عاقدین کے علاوہ کے حق میں بیع جدید ہوتا ہے اور بیع کیلئے معقود علیہ (بیع) کا موجود ہونا ضروری ہے اور مسلم فیہ تو بائع کے ذمہ واجب ہے جو قالد کی وجہ سے قائم ہو جاتی ہے تو مسلم فیہ معقود علیہ نہیں ہو سکتی لہذا رأس المال کو بیع بنانا ضروری ہو گا اور جب رأس المال بیع بن گیا تو بیع میں قبضے سے پہلے تصرف جائز نہیں ہوتا لہذا مسلم الیہ سے رأس المال بھیند واپس کرنا ضروری ہو گا اور اس کے عوض کوئی چیز خریدنا جائز نہ ہو گا۔

ولو بشرى كرا وامر رب السلم بقبضه قضاء لم يصح لانه اجتمع صفقتان السلم وهذا الشراء فلا بد من ايجاع فيه الكيلان ولو امر مقرضه به صح اي استقرض برا فاشترى من رجل برا فامر المقرض بقبض بره منه قضاء لقرضه صح لان القرض عارية فكانه بقبض عين حقه يرد عليه ان سابق قبضه في السلم ايضا عين حقه لثلا يلزم الاستبدال فاجاب في الهداية بان ما يقبضه في السلم غير حقه لان الدين غير العين فالشرع وان جعله عينه ضرورة لثلا يكون استبدال لكن لا يكون عينه في جميع الاحكام ففي وجوب الكيل لا يكون عينه فيكون قابضا هذا العين عوضا عن الدين الذي له على المسلم اليه

ترجمہ: اور اگر خرید ایک کر اور رب السلم کو حکم کیا اس پر قبضہ کرنے کا اپنے حق کی ادائیگی کیلئے تو یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ دو ملے بشرط الکیل جمع ہو گئے ہیں ایک سلم اور ایک یہ خریداری تو ضروری ہے کہ اس میں دو کیل جاری ہو جائے اور اگر اپنے قرض کو کو حکم کیا اس کا تو صحیح ہے کسی نے قرض لئے تھے گندم یعنی اگر کسی نے گندم قرض لے لی پھر کسی اور سے گندم خرید لی اور قرض کو کو حکم کیا اپنی گندم پر قبضہ کرنے کا اپنے قرض کی ادائیگی کیلئے تو یہ صحیح ہے کیونکہ قرض عاریت ہے گویا کہ اپنے عین حق پر قبضہ کر رہا ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جس چیز پر قبضہ کر رہا ہے سلم میں یہ بھی تو عین حق ہے تاکہ بدلنا لازم نہ آئے ہدایہ میں اس کا جواب دیا ہے کہ جس پر قبضہ کر رہا ہے سلم میں یہ اپنا حق نہیں ہے کیونکہ دین عین کا غیر ہوتا ہے شرع نے اگرچہ دین کو عین بدلنا بہ ضرورت کی وجہ سے تاکہ بدلنا لازم نہ آئے لیکن عین حق نہ ہو گا تمام احکام میں تو کیل واجب ہونے میں یہ عین حق

نہیں ہے تو رب المسلم قابض ہوگا اس عین پر اس دین کے عوض سے جو رب المسلم کا مسلم الیہ پر ہے۔

**تشریح:** رب المسلم کا مسلم الیہ کے حکم کے مطابق خریدی ہوئی گندم پر قبضہ کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے مسلم الیہ سے ایک کرگندم بطور بیع مسلم خریدی تھی ایک ماہ کی اجل پر اور پھر جب وقت مقرر آ پہنچا تو مسلم الیہ نے کسی شخص سے ایک کرگندم خرید کر رب المسلم سے کہا کہ جاؤ اس گندم پر قبضہ کرو اپنا حق وصول کرنے کیلئے اور رب المسلم نے مسلم الیہ کے حکم کے مطابق اس پر قبضہ کر لیا تو اس سے رب المسلم کے حق کی ادائیگی نہ ہوئی۔

**دلیل:** دلیل یہ ہے کہ یہاں پر دو صفحے جمع ہو گئے ہیں بشرط الکلیل ایک صفحہ مسلم الیہ اور اس کے بائع کے درمیان ہوا ہے اور ایک صفحہ مسلم الیہ اور رب المسلم کے درمیان ہوا ہے اور جب دو صفحے بشرط الکلیل جمع ہو جائے تو دوسرے کیل کرنا ضروری ہے ایک مرتبہ مسلم الیہ کا اپنے بائع سے خریدنے کی وجہ سے کیل ضروری ہے اور ایک مرتبہ مسلم الیہ کا رب المسلم کو فروخت کرتے وقت کیل کرنا ضروری ہے اس لئے کہ آپ ﷺ نے منع فرمایا ہے بیع الطعام بالطعام سے یہاں تک کہ اکسین دو صاع جاری نہ ہو جائے ایک صاع بائع کا اور ایک صاع مشتری کا اور اس حدیث کا محمل بھی یہی عقد مسلم ہے جیسے کہ پہلے بیع مراہجہ میں ذکر ہو چکا ہے کہ اس کا محمل بیع مسلم ہے۔

**قرض میں دوبار کیل شرط نہیں ہے:** صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے شخص سے ایک کرگندم قرض لے لیا اور پھر کسی آدمی سے گندم خرید کر مقرض یعنی قرض خواہ کو کہا کہ جاؤ تم اس سے گندم لے لو اپنے حق کی ادائیگی کیلئے تو یہ جائز ہے اس میں دوبارہ کیل شرط نہیں ہے اس لئے کہ قرض عاریت اور تبرع ہے گویا کہ مقرض اپنا عین حق وصول کر رہا ہے یعنی یہ نہیں ہے کہ مقرض اپنے حق کے بدلے میں کوئی اور شے لے رہا ہے بلکہ عین حق واپس لے رہا ہے قرضدار اور مقرض کے درمیان کوئی عقد قائم نہیں ہوا ہے البتہ قرض دار اور اسکے بائع کے درمیان بیع ہوئی ہے تو ایک کیل پایا گیا لحد ایک مرتبہ کیل کرنا کافی ہے اور قرضدار اور قرض خواہ کے درمیان دوبارہ کیل کی ضرورت نہیں ہے۔

**اعتراض:** اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ مقرض اپنا عین حق وصول کر رہا ہے میں کہتا ہوں کہ اسی طرح بیع مسلم میں بھی رب المسلم اپنا عین حق وصول کر رہا ہے کیونکہ اگر یہ عین حق کا وصول کرنے والا نہ قرار دیا جائے بلکہ اپنے حق کا غیر قرار دیا جائے تو یہ استبدال ہو جائے گا یعنی رب المسلم نے مسلم فیہ کے بجائے کوئی دوسری چیز لے لی حالانکہ مسلم فیہ پر قبضے سے پہلے تصرف کرنا یا اس کے عوض کوئی اور چیز خریدنا جائز نہیں ہے۔



جواب: صاحب ہدایہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ رب المسلم جس مسلم فیہ پر قبضہ کر رہا ہے یہ اس کا عین حق نہیں ہے بلکہ اس کا بدل ہے کیونکہ اس کا عین حق تو دین ہے جو مسلم الیہ کے ذمے میں واجب ہے اور یہ جس چیز پر قبضہ کر رہا ہے وہ عین ہے تو یہ غیر عین ہوا اب رہا یہ سوال کہ پھر تو استبدال لازم آتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت نے اس دین کو عین بنایا ہے ایک خاص صورت میں یعنی جس وقت رب المسلم مسلم فیہ پر قبضہ کر رہا ہے تو اس خاص وقت میں یہ اپنا عین حق وصول کر رہا ہے یعنی یہ دونوں یک ہی چیز ہے کیونکہ اگر عین حق نہ ہو تو پھر استبدال لازم آئے گا اور مسلم فیہ میں استبدال جائز نہیں ہے لیکن اس خاص صورت کے علاوہ تمام احوال میں دین ہیئت مال عین کا غیر ہوتا ہے اور جب دین یعنی مسلم فیہ مال عین یعنی مقبوضہ گندم کا غیر ہوا تو گویا مسلم الیہ نے ایک کر گندم خرید کر رب المسلم کے ہاتھ مسلم فیہ کے عوض فروخت کیا لہذا کیل واجب ہونے کی صورت میں مقبوضہ مسلم فیہ عین دین نہیں ہے بلکہ رب المسلم اس عین پر جو قبضہ کر رہا ہے یہ اس دین کا عوض ہے جو رب المسلم کا مسلم الیہ پر ہے انہماں دو صفے بشرط اکلیل جمع ہو گئے ایک مسلم الیہ کا اپنے بائع سے خریدنا اور ایک مسلم الیہ کا رب المسلم کے ہاتھ فروخت کرنا اور انہماں دو صفے بشرط اکلیل جمع ہو جائے تو وہاں دوسرے کیل کرنا ضروری ہے لہذا اس صورت میں بھی دوسرے کیل کرنا ضروری ہے اور صرف ایک مرتبہ کیل کرنے سے رب المسلم کے حق کی ادائیگی نہ ہوگی۔

و کذا لو امر رب المسلم بقبضه له ثم لنفسه فاکتاله له ثم لنفسه قوله و کذا ای یصح فی هذه الصورة کما یصح فی الصورة الاولى وهی ما اذا اشترى المسلم الیه کرا و امر رب المسلم بان یقبضه لاجل المسلم الیه اولا ثم لنفسه فاکتاله للمسلم الیه ثم اکتاله لاجل نفسه یصح والمایصح لانه قد جرى فیہ الکیلان -

ترجمہ: اسی طرح اگر رب المسلم کو حکم کیا کہ میرے لئے قبضہ کرو اور پھر اپنے لئے تو اس نے کیل کیا مسلم الیہ کیلئے اور پھر اپنے واسطے نصف کا قول و کذا کے معنی ہے صحیح یعنی صحیح ہے اس صورت میں جیسے کہ صحیح ہے پہلی صورت میں اور وہ یہ ہے کہ جب خرید لیا مسلم الیہ نے ایک کر اور رب المسلم کو حکم کیا کہ اس پر قبضہ کرو مسلم الیہ کے واسطے اور پھر اپنے واسطے تو اس نے کیل کیا مسلم الیہ کے واسطے پھر کیل کیا اپنے واسطے تو یہ صحیح ہے کیونکہ اس میں جاری ہوئے دو کیل

مشرقی: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے مسلم الیہ سے ایک کر گندم میں بیع سلم کی اور پھر حوالہ کرنے کا وقت آ گیا تو مسلم الیہ نے ایک اور شخص سے ایک کر گندم خرید لی اور رب المسلم کو حکم کیا کہ جاؤ پہلے میرے واسطے قبضہ کرو اور پھر اپنے واسطے قبضہ کرو اور اب المسلم نے ایسا کیا کہ پہلے مسلم الیہ کے واسطے کیل کیا اور پھر اپنے واسطے کیل کیا تو یہ صحیح ہے اس لئے کہ اس میں دو کیل جاری

ہو گئے ایک کیل مسلم الیہ اور اس کے بائع کے درمیان اور ایک کیل مسلم الیہ اور رب السلم کے درمیان لھذا بیع سلم درست ہے

ولو كان المسلم اليه في ظرف رب السلم بامرہ بغيبته او كال البائع في ظرف بيته بامر المشتري لم يكن قبضاً لان في السلم لم يصح امر رب السلم بالكيل لان حقه في الدين لاني العين فامرہ لم يصادف ملكه فالمسلم اليه جعل ملكه في ظرف استعاره من رب السلم وفي البيع لم يصح امر المشتري لانه استعار الظرف من البائع ولم يقبضه فيكون في يد البائع فكذا الحنطة التي فيه وانما قال بغيبته حتى لو كان حاضراً يكون قبضاً لانه فعله ينتقل اليه بخلاف كيله في ظرف المشتري بامرہ اي اذا اشترى حنطة معينة فامر المشتري البائع ان يكيله في ظرف المشتري بغيبته ففعل يصير قابضاً لانه ملك العين بالشراء فامرہ صادف ملكه

ترجمہ اور اگر ناپ لیا مسلم الیہ نے رب السلم کے برتن میں اس کے حکم سے اس کے غائب ہونے کی حالت میں یا کیل کیا یا اپنے برتن میں یا اپنے گھر کے کونے میں مشتری کے حکم سے تو یہ قبضہ نہ ہوگا اس لئے کہ سلم میں صحیح نہیں ہے رب السلم کا حکم کرنا کیل پر کیونکہ اس کا حق دین میں ہے نہ کہ عین میں تو رب السلم کے حکم نے اپنی ملک کو نہیں پایا تو مسلم الیہ نے اپنی ملک کو کر دیا اس برتن میں جو رب السلم سے عاریت پر لیا ہے اور بیع میں صحیح نہیں ہے مشتری کا حکم اسلئے کہ اس نے برتن کو عاریت پر لیا ہے بائع سے اور اس پر قبضہ نہیں کیا تو یہ بائع کے ہاتھ میں ہوگا اسی طرح وہ گندم بھی جو اس میں ہے برخلاف اس کے کہ ناپ سلم مشتری کے برتن میں اس کے حکم سے یعنی جب خریدی عین گندم پھر مشتری نے بائع کو حکم کیا کہ اسکو کیل کرو مشتری کے برتن میں مشتری کے غائب ہونے کی حالت میں اگر اس نے ایسا کیا تو وہ قابض ہوگا اس لئے کہ وہ عین کا مالک ہوا خریدنے سے تو اس کے حکم نے اپنی ملک کو پایا۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے کسی سے بطور بیع سلم گندم خرید لی اور پھر جب وقت مقرر آ گیا تو رب السلم نے مسلم الیہ سے کہا کہ تم گندم کو ناپ کر میرے برتن میں رکھ دو اور مسلم الیہ نے ناپ کر رکھ دیا اس حال میں کہ رب السلم غائب تھا یا ایک شخص نے یعنی مشتری نے بائع سے کہا (عام بیع میں) کہ تم میرے واسطے گندم کو ناپ لو اپنے برتن میں (بائع کے برتن میں) یا اپنے گھر کے کونے میں (یعنی بائع گندم کو الگ کر کے اپنے گھر کے کونے میں رکھ دے) اور بائع نے ناپ کر اپنے برتن میں رکھ دیا، یا اپنے گھر کے ایک کونے میں رکھ دیا اس حال میں کہ مشتری غائب تھا تو یہ قبضہ نہ سمجھا جائے گا یعنی رب السلم سلم فیہ کا مالک نہ ہوگا اسلئے کہ بیع سلم کی صورت میں رب السلم کا حکم بالکیل کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ رب السلم کا حق دین میں ہے

نہ کہ میں میں یعنی یہ موجودہ گندم میں ہے اور رب المسلم کا حق دین میں ہے جو مسلم الیہ کے ذمہ میں واجب ہے یعنی دین ایسا  
 وصف ہے جو مسلم الیہ کے ذمہ واجب ہے اور ایسے وصف کو برتن میں بھرنا ایک امر محال ہے پس رب المسلم کے حکم نے اپنی ملک کو  
 نہیں پایا تو کیا مسلم الیہ نے رب المسلم سے برتن عاریت پر لیکر اس میں اپنی ملکیت کو رکھ دیا اور اس سے رب المسلم کا حق  
 واپس ہوتا بلکہ اس کا حق اب بھی باقی ہے مسلم الیہ کے ذمے میں

اسی طرح حج کی صورت میں بھی مشتری کا حکم کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہ تو ایسا ہے جیسا کہ مشتری بائع سے برتن عاریت پر  
 لے لے اور پھر اس پر قبضہ نہ کر لے تو برتن بائع کے قبضے میں سمجھا جائے گا نہ کہ مشتری کے قبضے میں اسی طرح وہ گندم بھی جو اس  
 برتن میں ہے وہ بھی مشتری کے قبضے میں نہ سمجھا جائے گا۔

مشتری اور رب المسلم غائب ہو: مصنفؒ نے یہ کہا کہ مشتری اور رب المسلم غائب ہو لیکن اگر مشتری یا رب المسلم  
 غائب نہ ہو بلکہ حاضر ہو اور مسلم الیہ یا بائع نے اس کی موجودگی میں اس کو ناپ لیا تو یہ قبضہ سمجھا جائے گا اس لئے کہ موجودگی کی وجہ  
 سے مامور کا فعل امر کی طرف منتقل ہوگا یعنی مسلم الیہ اور بائع بطور وکیل کے ہوں گے اور خود امر یعنی رب المسلم اور مشتری قابض  
 ہوگا۔

بخلاف کیلہ فی ظرف المشتري: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی سے گندم خرید لی اور اس کو  
 معین کر دیا پھر مشتری نے اپنا برتن بائع کو دیدیا کہ اس میں رکھ دو اور بائع نے اس گندم کو ناپ کر مشتری کے برتن میں رکھ دیا اس  
 حال میں کہ مشتری غائب تھا تو اس صورت میں مشتری قابض سمجھا جائے گا اس لئے کہ مشتری اس معین گندم کا مالک ہوا ہے نفس  
 خریدنے سے اب اس کا یہ حکم کرنا کہ اس کو میرے برتن میں ڈال دو تو اس حکم نے اپنی ملک کو پایا لہذا اس صورت میں مشتری اس  
 گندم کا مالک ہوگا۔

ولو كال الدين والعين في ظرف المشتري ان بدأ بالعين كان قبضا وان بدأ بالدين لا عند أبي  
 حنيفة ای اذا اشترى الرجل من آخر كرا بعقد السلم وكرا معينا بالبيع فامر المشتري البائع ان  
 يجعل الكرين في ظرف المشتري ان بدأ بالعين كان قبضا اما في العين فلصحة الامر واما في  
 الدين فلا اتصاله بملك المشتري وان بدأ بالدين لا يصير قابضا لان الامر لم يصح في الدين فلم  
 يصير قابضا له فبقى في يد البائع فخلط ملك المشتري بملكه فصار مستهلكا عند أبي حنيفة  
 يستفيض القبض والبيع وعندهما المشتري بالخيار ان شاء نقض البيع وان شاء شاركه في

المخلوط لان الخلط ليس باستهلاك عندهما

ترجمہ اور اگر ناپ لیا دین اور عین کو مشتری کے برتن میں اگر شروع کیا عین سے تو مشتری قابض ہو جائے گا اور اگر شروع کیا دین سے تو قابض نہ ہوگا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یعنی جب خرید لیا ایک آدمی نے دوسرے سے ایک کر عقد مسلم کے ساتھ اور ایک کر عین بیع کے ساتھ پھر مشتری نے بائع کو حکم کیا کہ دونوں کو ڈال دین مشتری کے برتن میں اگر شروع کیا عین سے تو یہ قبضہ ہوگا بہر حال عین میں تو اسلئے کیل کرنے کا حکم صحیح ہو گیا ہے اور بہر حال دین میں تو اسلئے کہ وہ مشتری کی ملکیت کے ساتھ مل گیا ہے اور اگر شروع کیا دین سے تو یہ قبضہ نہ ہوگا اس لئے کہ دین میں امر صحیح نہیں ہوا تو قابض بھی نہ ہوا تو باقی رہا بائع کے ہاتھ میں مشتری کی ملکیت مل گئی بائع کی ملکیت کے ساتھ تو وہ (مشتری کی ملکیت) ہلاک ہوگئی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو قبضہ اور بیع لوٹ جائے گی اور صاحبین کے نزدیک مشتری کو اختیار ہے اگر چاہے تو بیع توڑ دے اور اگر چاہے تو اس کے ساتھ شریک ہو جائے شی مخلوط میں کیونکہ ملانا صاحبین کے نزدیک تلف کرنا نہیں ہے

تشریح: دین اور عین سے کیا مراد ہے، دین سے مسلم فیہ مراد ہے اور عین سے بیع مراد ہے

دین اور عین کا جمع ہو جانا: صورت مسئلہ یہ ہے ایک آدمی نے دوسرے آدمی سے ایک کر گندم بطور بیع مسلم لے لی اور کہا کہ ایک ماہ بعد مجھے یہ مسلم فیہ حوالہ کرنا اور پھر ایک ماہ بعد اسی آدمی سے ایک کر گندم بیع مطلق کے ساتھ لے لی یعنی نقد لے لی اور پھر مسلم الیہ یعنی بائع سے کہا کہ ان دو کر گندم کو ناپ کر میرے برتن میں ڈال دو بائع نے گندم کو ناپ لیا مشتری کی عدم موجودگی میں۔ پس اگر مسلم الیہ یعنی بائع نے اس برتن میں پہلے مال عین بھر دیا یعنی بیع اور پھر دین یعنی وہ گندم جو مسلم فیہ ہے تو اس صورت میں مشتری جو رب المسلم بھی ہے ان دونوں پر قابض ہو جائے گا

دکیل: مال عین پر تو اسلئے قابض ہوگا کہ یہ بیع ہے اور بیع معین کرنے کی وجہ سے مملوک ہو جاتی ہے اس لئے اس کو ناپنے اور کیل کرنے کا حکم کرنا صحیح ہے بائع دکیل شمار ہوگا مشتری کا ناپنے میں اور دکیل کا فصل مملوک کا فصل شمار ہوتا ہے تو بائع کا کیل کر کے مشتری کے برتن میں ڈالنا ایسا ہے جیسا کہ خود مشتری کا ناپنا اور مشتری کیل کر کے اپنے برتن میں ڈالنے سے قابض ہو جانا ہے اس لئے اس صورت میں بھی قابض ہوگا

اور دین یعنی مسلم فیہ پر مشتری کا قبضہ اس لئے ثابت ہوگا کہ مسلم فیہ مشتری کی ملک یعنی عین کے ساتھ مل گئی اور باہمی رضامندی سے اس طرح غلط کرنے سے قبضہ ثابت ہو جاتا ہے اس لئے مشتری دین یعنی مسلم فیہ کا بھی مالک ہوگا

نیکن اگر بائع نے جو کہ مسلم الیہ بھی ہے پہلے دین سے شروع کیا یعنی پہلے اس گندم کو بھر دیا جو مسلم فیہ ہے اور پھر اس گندم کو جو بیع ہے تو اور رب اسلم جو کہ مشتری بھی ہے قاض ہو تو اس صورت میں مشتری قابض نہ ہوگا

دین (یعنی مسلم فیہ) پر تو اس لئے قاض نہ ہوگا کہ رب اسلم کا یہ حکم کرنا کہ مسلم فیہ میرے برتن میں ڈال دو صحیح نہیں ہے اس لئے کہ رب اسلم کا حق دین میں ہے اور دین یعنی مسلم فیہ غیر عین ہے اور برتن میں جو بھرا گیا ہے وہ عین ہے یعنی ابھی تک وہ مسلم الیہ کامل ہے اور جب مسلم الیہ کامل ہے رب اسلم کا حکم کرنا کیسے صحیح ہوگا تو رب اسلم قابض بھی شمار نہ ہوگا لہذا مسلم فیہ پر قبضہ نہ ہوا اور بائین یعنی وہ گندم جو بیع مطلق کے ساتھ خریدی گئی ہے وہ حوالہ کرنے سے پہلے مسلم الیہ کے مال کے ساتھ ایسے طریقے پر مل گئی ہے کہ اس کا جدا کرنا ممکن نہیں ہے گویا کہ بیع حوالہ کرنے سے پہلے ہلاک ہو گئی حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور مشتری کے قبضے سے پہلے بیع ہلاک ہونے کی صورت میں بیع فسخ ہوتی ہے لہذا اس صورت میں بھی بیع فسخ ہوگی اور جب بیع فسخ ہو گئی تو مشتری کا قابض ہونا نہ پایا گیا تو قبضہ بھی ختم ہو گیا اور بیع بھی ختم ہو گئی

اور حضرات صاحبین کے نزدیک اس صورت میں مشتری کو اختیار ہے اگر چاہے تو بیع فسخ کر دے اور اگر چاہے تو شئی مخلوط میں مسلم الیہ کو اپنے ساتھ شریک کر لے کیونکہ صاحبین کے نزدیک غلط یعنی بیع (مال عین) کا مسلم فیہ (مال دین) کے ساتھ مل جانا صحیح ہلاک شمار نہیں ہوتا

ولو اسلم امة فی کر وقبضت فتقايلا فماتت فی يده بقى ويجب قيمتها يوم قبضتها  
اشترى كرا بعقد السلم وجعل الامة رأس المال وسلم الامة الى المسلم اليه ثم تقايلا  
عقد السلم ثم ماتت الامة فی يد المسلم اليه بقى التقاييل فيجب قيمة الامة على المسلم اليه  
يردها الى رب السلم ولو ماتت ثم تقايلا صح ای فی الصورة المذكورة ان كان الموت قبل  
التقاييل وذلك لان صحة الاقالة تعتمد بقاء المعقود عليه وهو المسلم فيه وكذا المقايضة فی  
وجهی ای اذا باع امة بعرض فهلك احدهما دون الآخر فتقايلا صح التقاييل ولو تقايلا ثم هلك  
احدهما بقى التقاييل فقله وكذا الى اخره تقديره بقى تقاييل المقايضة وصح تقاييلها فی كلا  
الوجهين اما البقاء ففي صورة تقدم التقاييل على الهلاك واما الصحة ففي صورة تأخره عنه

ترجمہ اور کسی نے باعدی دیدی ایک کر گندم میں بطور بیع سلم اور باعدی پر قبضہ کیا گیا پھر دونوں نے اقالہ کیا پھر باعدی مر گئی اس کے قبضے میں تو عقد اقالہ باقی ہے اور واجب ہوگی اس پر اس کی قیمت قبضے کے دن کی یعنی خرید لیا ایک کر عقد سلم کے ساتھ اور

باندی کو راس المال بنادیا اور باندی مسلم الیہ کو حوالہ کر دیا پھر دونوں نے اقالہ کیا عقد مسلم کو پھر باندی مرغنی مسلم الیہ کے ہاتھ میں اقالہ باقی رہے گا اور واجب ہوگی باندی کی قیمت مسلم الیہ پر جو واپس کرے گا رب المسلم کو اور اگر باندی مرغنی پھر اقالہ کیا تو صحیح ہے یعنی صورت مذکورہ میں اگر باندی کی موت اقالہ سے پہلے ہو تو اقالہ صحیح ہے اور یہ اس لئے کہ اقالہ کا صحیح ہونا بھانے عقد پر اعتماد کرتا ہے اور وہ مسلم فیہ ہے اور اسی طرح مقایضہ بھی ہے دونوں صورتوں میں یعنی جب بیچ دیا باندی کو سامان کے عوض میں اور دونوں میں سے ایک ہلاک ہوا نہ کہ دوسرا پھر دونوں نے اقالہ کیا تو اقالہ صحیح ہے اور اگر اقالہ کیا دونوں نے پھر ایک ہلاک ہو گیا تو اقالہ باقی رہے گا اور صحیح ہے اس کا اقالہ کرنا دونوں صورتوں میں اب رہا بقا تو یہ اس صورت میں ہے کہ اقالہ مقدم ہو ہلاکت پر اور صحیح ہونا اس صورت میں ہے کہ اقالہ مؤخر ہو ہلاکت سے

**تشریح: باندی کو ایک کرگندم کا راس المال بنانا:**

صورت مسئلہ یہ ہے ایک شخص نے ایک کرگندم میں ایک باندی کا عقد مسلم کیا یعنی باندی کو راس المال بنادیا اور ایک کرگندم کو مسلم فیہ بنادیا اور مسلم الیہ نے باندی (یعنی راس المال) پر قبضہ بھی کر لیا پھر دونوں نے عقد مسلم کا اقالہ کیا اقالہ کے بعد باندی مسلم الیہ کے قبضہ میں مرغنی تو باندی کے مرنے کی وجہ سے اقالہ باطل نہ ہوگا بلکہ اقالہ درست ہوگا اور مسلم الیہ پر باندی کی اس دن کی قیمت لازم ہوگی جس دن اس نے باندی پر قبضہ کر لیا تھا اور مسلم الیہ یہ قیمت رب المسلم کو واپس کرے گا اور اگر باندی پہلے مرغنی اور اس کے بعد رب المسلم اور مسلم الیہ نے اقالہ کیا تو بھی اقالہ درست ہے کیونکہ اقالہ اس وقت درست ہوتا ہے جبکہ معقود علیہ باقی ہو اور معقود علیہ مسلم فیہ ہے اور مسلم فیہ ابھی تک باقی ہے یعنی ایک کرگندم موجود ہے تو عقد بھی باقی ہے اور جب عقد باقی ہے تو اقالہ بھی درست ہے لہذا باندی کے مرنے کے بعد بھی اقالہ درست ہوگا اور مسلم الیہ پر باندی کی قیمت دینا لازم ہوگا یعنی وہ رب المسلم کو باندی کی اس دن کی قیمت دے گا جس دن اس نے باندی پر قبضہ کیا تھا

**و کذا المقایضۃ فی وجہیہ:** صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے سامان کے عوض ایک باندی خرید لی مثلاً ایک سائیکل کے عوض باندی خرید لی اور پھر احد العوضین کے ہلاک ہونے سے پہلے بائع اور مشتری نے بیع کو فسخ کر دیا یعنی اقالہ کیا اور اس کے بعد سائیکل ہلاک ہو گئی اور باندی باقی رہی یا باندی ہلاک ہو گئی اور سائیکل باقی رہی یا سائیکل اور باندی میں سے ایک ہلاک ہو گئی اور اس کے بعد دونوں نے اقالہ کیا تو صحیح ہے

**دلیل:** اس لئے کہ بیع مقایضہ میں ہر ایک عوض بیع بھی ہوتا ہے اور ثمن بھی لہذا جو بھی عوض ہلاک ہو گیا اسکو ثمن بنائیں گے اور جو باقی ہے اسکو بیع قرار دیں گے اور اقالہ کیلئے بیع کا باقی رہنا ضروری ہے اور بیع باقی ہے لہذا بیع مقایضہ میں ایک بیع کے ہلاک



ہونے کے بعد اقالہ درست ہے لحد اس صورت میں بھی اقالہ درست رہے گا۔

عبارت کی وضاحت: شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کا قول ”و كذا المقياضه“ اس عبارت کی تقدیر یہ ہے کہ ”بقی تقابیل المقياضه وصح تقابيلها في كلا الوجهين“ یعنی اقالہ باقی رہے گا اس صورت میں کہ اقالہ پہلے ہوا ہو اور اس کے بعد احد العوضین ہلاک ہوا ہو اور اقالہ صحیح ہوگا اس صورت میں کہ پہلے احد العوضین ہلاک ہوا ہو اور اس کے بعد اقالہ ہوا ہو بخلاف الشراء بالثمن فيهما ای ان اشترى بالدرهم والدنانير امة ثم تقايلا ثم ماتت الامة في بلد المشتري لم يبق التقاييل او ماتت ثم تقايلا لا يصح۔

ترجمہ: برخلاف اس کے کہ خرید ہو دشمن کے عوض دونوں میں یعنی دراهم اور دنانیر کے عوض ایک باندی خرید لی پھر دونوں نے اقالہ کیا باندی کو پھر باندی مر گئی مشتری کے قبضے میں تو اقالہ باقی نہیں رہے گا اور یا باندی مر گئی اور پھر اقالہ کیا تو اقالہ صحیح نہ ہوگا۔

تشریح: اگر مطلق بیع میں باندی مر گئی:

سہت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک ہزار دراهم کے عوض ایک باندی خرید لی پھر بیع اور مشتری نے اقالہ کیا اقالہ کے بعد باندی مر گئی مشتری کے قبضے میں تو اقالہ باطل ہے اسی طرح اگر باندی پہلے مر گئی اور اس کے مرنے کے بعد بیع اور مشتری نے اقالہ کیا تو اقالہ بھی باطل ہے۔ اس لئے کہ اقالہ کیلئے بقائے معقود علیہ ضروری ہے اور جب معقود علیہ ہلاک ہو جائے تو اقالہ بھی باطل رہتا ہے اور مذکورہ صورت میں معقود علیہ ہلاک ہو گئی ہے یعنی باندی لحد اس صورت میں اقالہ درست نہ ہوگا

ولو اختلف عاقدتا السلم في شرط الردائة والاجل فالقول لمدعيهما ای قال المسلم اليه شرطنا الردى وقال رب السلم لم نشترط شيئاً حتى يكون العقد فاسداً فالقول قول المسلم اليه لان رب السلم متعنت في انكاره الصحة لان المسلم فيه زائد على رأس المال عادة فانكاره الصحة معزى امر يكون ضرراً في حقه فكان متعنتاً ولو ادعى رب السلم شرط الردائة وقال السلم اليه لم نشترط شيئاً فالواجب ان يكون القول لرب السلم عند أبي حنيفة لانه يدعى الصحة بالحاصل ان في الصورتين القول لمدعى الصحة عنده وعندهما القول للمنكر ولو اختلفا في الاجل فقال احدهما شرطنا الاجل وقال الاخر لم نشترط فايهما ادعى الاجل فالقول قوله عند أبي حنيفة لانه يدعى الصحة وعندهما القول للمنكر

ترجمہ۔ اگر عقد مسلم میں عاقدین کا اختلاف ہو جائے ردی ہونے اور اجل کی شرط میں تو قول ان دونوں کے مدعی کا ہوگا یعنی مسلم الیہ نے کہا کہ ہم نے ردی ہونے کی شرط لگائی تھی اور رب المسلم نے کہا کہ ہم نے کوئی شرط نہیں لگائی تھی حتیٰ کہ عقد فاسد ہو جائے تو قول مسلم الیہ کا معتبر ہوگا کیونکہ رب المسلم سرکش ہے صحت کے انکار کرنے میں اسلئے کہ مسلم فیہ زیادہ ہوتی ہے اس المال پر عام طور پر تو صحت کا انکار کرنا ایک ایسے امر کا دعویٰ کرتا ہے جو اس کے حق میں ضرر ہے تو یہ سرکش ہے اور اگر رب المسلم نے ردی ہونے کی شرط کا دعویٰ کیا اور مسلم الیہ نے کہا کہ ہم نے کوئی شرط نہیں لگائی تھی تو واجب ہے کہ قول رب المسلم کا معتبر ہو جائے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک قول منکر کا معتبر ہے اور اگر اختلاف ہو جائے مدت میں ایک نے کہا کہ ہم نے مدت کی شرط لگائی تھی اور دوسرے نے کہا کہ ہم نے کوئی شرط نہیں لگائی تھی تو جو کوئی بھی اجل کا دعویٰ کرتا ہے تو قول اس کا معتبر ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیونکہ یہ صحت کا دعویٰ کرتا ہے اور صاحبین کے نزدیک قول منکر کا معتبر ہوگا

**تشریح: وصف اور اجل کے بارے میں رب المسلم اور مسلم الیہ کا اختلاف:**

صورت مسئلہ یہ ہے کہ رب المسلم اور مسلم الیہ کا اختلاف ہوا وصف اور اجل کے بارے میں یعنی مسلم الیہ کہتا ہے کہ ہم نے یہ شرط لگائی تھی کہ میں ردی گندم آپ کو حوالہ کروں گا اور رب المسلم کہتا ہے کہ ہم نے کوئی شرط نہیں لگائی تھی تو اس صورت میں مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا کیونکہ مسلم الیہ عقد کے صحیح ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے اور رب المسلم عقد مسلم کے باطل ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے اور رب المسلم صحیح اور سرکش ہے سرکش اسلئے ہے کہ اپنے فائدے سے انکار کرتا ہے کیونکہ عام طور پر مسلم فیہ اس المال سے زیادہ ہوتا ہے تو اس میں رب المسلم کا فائدہ ہے اور جب رب المسلم وصف سے انکار کر رہا ہے تو اپنے فائدے سے انکار کر رہا ہے تو رب المسلم صحیح اور سرکش ہے اور صحیح کا قول شرعاً مردود ہوتا ہے اور جب رب المسلم کا قول معتبر نہ ہو تو مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا اور عقد مسلم جائز ہوگا۔

اور اگر رب المسلم نے یہ دعویٰ کیا کہ ہم نے یہ شرط لگائی تھی کہ آپ مجھے ردی گندم دیں گے اور مسلم الیہ کہتا ہے کہ ہم نے کوئی شرط نہیں لگائی تھی تو اس صورت میں رب المسلم کا قول معتبر ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور عقد مسلم صحیح ہوگا اس لئے کہ رب المسلم بیع مسلم کی صحت کا دعویٰ کر رہا ہے اور اور مسلمان کا ظاہر حال یہ ہے کہ یہ بیع صحیح کا ارتکاب کرے یا نہ کرے فاسد کا تو رب المسلم کا قول ظاہر حال کے موافق ہے۔

اور حضرات صاحبین کے نزدیک مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا کیونکہ یہ منکر ہے اور بینہ نہ ہونے کی صورت میں منکر کا قول معتبر ہوتا ہے  
ماہل کلام یہ ہے امام صاحب کے نزدیک جو مدعی صحت ہے اس کا قول معتبر ہوگا اور صاحبین کے نزدیک منکر کا قول معتبر ہوتا ہے  
ولو اختلاف فی الاجل : اگر رب المسلم اور مسلم الیہ کا اختلاف ہو گیا اجل میں یعنی مسلم الیہ کہتا ہے کہ ہم نے اجل اور میعاد  
مقرر کیا تھا اور رب المسلم کہتا ہے کہ ہم نے کوئی میعاد مقرر نہیں کیا تھا تو جو آدمی میعاد مقرر ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اس کا قول معتبر  
ہوگا امام ابو حنیفہ کے نزدیک کیونکہ یہ آدمی بیع مسلم کی صحت کا دعویٰ کرتا ہے اور دوسرا صحت سے انکار کرتا ہے اور حضرات صاحبین  
کے نزدیک منکر کا قول معتبر ہوگا کیونکہ مدعی کے پاس بینہ نہیں ہے۔

## والاستصناع

اجل معلوم سلم تعاملوا فیہ اولا وبلا اجل فیما يتعامل کخف وقمقة وطست صح  
بیع لاعدۃ الاستصناع ان یقول للصانع کالخفاف مثلا اصنع لی من مالک خفا من هذا الجنس  
بهذه الصفة بكذا فان اجل اجلا معلوما کان سلما سواء جرى فیہ التعامل اولا فیعتبر فیہ شرائط  
السلم وان لم یؤجل فان کان مما یجری فیہ التعامل صح بطریق البیع لا بطریق العدة فان لم  
یجر فیہ التعامل لا یجوز

ترجمہ بنوانا میعاد معلوم کے ساتھ سلم ہے چاہے اس میں تعامل ہو یا نہ ہو اور میعاد کے بغیر ان اشیاء میں جس میں تعامل ہو جیسے  
موزہ اور تانبے کے برتن اور لکڑی کے برتن میں صحیح ہے بیع ہے وعدہ نہیں ہے سائی دیکر بنوانا یہ ہے کہ کہے کارگیر سے مثلاً موزہ  
بنانے والے سے کہ تم میرے لئے اپنے مال سے موزہ بناؤ اس جنس سے اس صفت پر اتنے میں پس اگر میعاد معلوم مقرر کیا تو یہ سلم  
ہوگا چاہے اس میں تعامل ہو یا نہ ہو تو اس میں سلم کے شرائط کا اعتبار کیا جائے گا اور اگر میعاد مقرر نہ ہو پس اگر یہ اس بیوع میں سے  
ہو کہ جس میں تعامل جاری ہو تو یہ صحیح ہے بطریق بیع نہ کہ بطریق وعدہ اور اگر اس میں تعامل جاری نہ ہو تو جائز نہیں ہے

تشریح: استصناع کا معنی استصناع کا لغوی معنی ہے کارگیری کی طلب کرنا اور اصطلاح میں کسی کارگیر سے کوئی چیز سائی پر  
بنوانا آؤ دیکر بنوانا جس میں میعاد مقرر نہ ہو جس کو سائی دیکر یا آؤ دیکر بنوانا کہتے ہیں

استصناع کا جواز: قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ استصناع جائز نہ ہو کیونکہ یہ معدوم کی بیع ہے اور معدوم کی بیع جائز نہیں ہے لیکن

استحسانا جائز ہے وجہ استحسان یہ ہے کہ اس پر عملی اجماع منعقد ہے عہد رسالت سے لیکر آج تک بلا تکثیر اس پر لوگوں کا تعامل جاری رہا ہے اور خود حضور ﷺ نے ایک انگوٹھی اور ایک منبر سائی دیکر بنوائے تھے استحصان میں اگر میعاد مقرر ہو مثلاً یہ کہا کہ ایک ماہ بعد مجھے ایک موزہ دید و تو یہ سلم ہے چاہے عقد ان چیزوں ہو جن میں تعامل جاری ہوتا ہے یا اس میں تعامل جاری نہیں ہوتا مثلاً جب میعاد مقرر ہو تو یہ عقد سلم ہوگا خواہ جاری ہو یا نہ ہو۔ اور اس میں بیع سلم کے شرائط کا اعتبار ہوگا اور اگر استحصان ان چیزوں میں ہو جس میں میعاد مقرر نہ کیا گیا ہو تو یہ ان چیزوں میں جائز ہوگا جس میں لوگوں کا تعامل جاری ہو جیسے موزہ تاہن کا برتن یا انگڑی کے برتن وغیرہ میں مثلاً کسی نے کارنگر سے یہ کہا کہ میرے لئے ایک موزہ بناؤ فلا نے چڑے سے دس روپے کے عوض توبہ استحصان جائز ہے بطریقہ بیع۔

استحصان بیع ہے یا وعدہ بیع: اس کے بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ استحصان بیع ہے وعدہ بیع نہیں ہے جبکہ بعض حضرات کے نزدیک استحصان وعدہ بیع ہے بیع نہیں ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ استحصان بیع ہے یہی وجہ ہے کہ استحصان میں اختیار ویت اور اختیار شرط ثابت ہے اور یہ بیع میں ثابت ہوتے ہیں نہ کہ وعدہ بیع میں۔ اور ان چیزوں میں تعامل جاری نہ ہو تو پھر اس میں استحصان جائز نہیں ہے۔

ثم ذكر فروع قوله انه بيع لاعدة فقال فيجبر الصانع على عمله ولا يرجع الامر عنه والمبيع هو العين لاعمله فان جاء بماصنعه غيره او صنعه هو قبل العقد فاخذته صح ولا يتعين له بالاخذة فصح بيع الصانع قبل رؤية الامر وله اخذه وتركه ولم يصح فيما لا يتعامل كالثوب اي اقاله يؤجل كما شرحناه

ترجمہ... پھر مصنفؒ اپنے اس قول کے فروع ذکر کئے انہ بیع لاعدہ چنانچہ فرمایا کہ کارنگر کو مجبور کیا جائے گا اس کے بنانے پر اور امر رجوع نہیں کر سکتا اس سے اور بیع عین ہے نہ کہ اس کا عمل پس جب لے آیا اس چیز کو جس کو اس کے علاوہ اور نے بنایا ہو اور اس نے خود بنایا ہو عقد سے پہلے اور اس نے لے لیا تو صحیح ہے اور متعین نہ ہوگا اس کیلئے اس کے اختیار کے بغیر تو صحیح ہے کارنگر کو بیچنا امر کے دیکھنے سے پہلے اور اس کیلئے لینے اور چھوڑنے دونوں کا اختیار ہے اور صحیح نہیں ہے اس میں جس میں تعامل نہ ہو جیسے کپڑا یعنی جبکہ میعاد مقرر نہ کیا گیا ہو جیسے کہ ہم نے ذکر کیا ہے

تشریح: تفریع: مصنفؒ نے فرمایا تھا استحصان بیع ہے وعدہ بیع نہیں ہے اس اصل پر تفریع ہے کہ جب صانع نے یہ قبول کیا کہ میں آپ کیلئے یہ چیز بناؤں گا امر بھی اس پر راضی ہوا تو اب صانع کو مجبور کیا جائے گا کہ یہ کام کر لے اور آڈر دینے کے بعد امر

کو رجحان کا حق نہ ہوگا۔

بیع عین ہے یا عمل: مستفت فرماتے ہیں کہ معقود علیہ اور بیع وہ عین ہے جسکو کارِ نمگیر نے بنایا ہے کارِ نمگیر کا عمل معقود علیہ نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کارِ نمگیر ایسی چیز کو لیکر آئے جو اس کی بنائی ہوئی نہ ہو بلکہ کسی دوسرے کارِ نمگیر نے بنائی ہو یا اس چیز کو لیکر آیا جو عقد استحسان سے پہلے بنائی ہو اور آڈروینے والے نے اس کو قبول کر لیا تو صحیح ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ معقود علیہ عین ہے عمل نہیں کیونکہ اگر عمل ہوتا تو یہ صورت جائز نہ ہوتی کیونکہ کارِ نمگیر کا عمل نہیں پایا گیا پہلی صورت میں اور دوسری صورت میں عمل تو پایا گیا ہے لیکن یہ وہ مصنوع ہے جو عقد سے پہلے بنایا گیا ہے جو معقود علیہ نہیں تھا پس معلوم ہوا کہ معقود علیہ اور بیع عین ہے صالح کا عمل نہیں ہے

ولا یتعین لہ: مسئلہ یہ ہے کہ استحسان میں اگر شئی مصنوعہ مستصح کے آرڈر سے پہلے بنائی گئی ہوگی یا آرڈر کے بعد تو پہلی صورت میں شئی مصنوعہ آمر کیلئے متعین نہ ہوگی۔ لایستعین کا یہی مطلب ہے۔ اور دوسری صورت میں مستصح شئی مصنوعہ سے رجحان نہیں کر سکتا۔ ولا یرجع الامر عنہ کا یہی مطلب ہے۔ کیونکہ جب اس نے آرڈر دیدیا تو اس نے اس چیز کو اختیار کیا اور جب اختیار کیا تو اب رجحان کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

صالح کو بیچنے کا حق حاصل ہے... جب نفس بنانے سے بیع تام نہیں ہوتی تو صالح کو بھی اس چیز کا بیچنا جائز ہے جس کو اس نے بنایا ہے آمر کے دیکھنے سے پہلے۔

جن اشیاء میں تعالٰیٰ نہ ہو: فرماتے ہیں کہ جن اشیاء میں لوگوں کا تعالٰیٰ نہ ہو یعنی جن چیزوں میں سائی دیکر بنوانے میں لوگوں کا تعالٰیٰ نہ ہو جیسے کپڑا یعنی نہ اس میں لوگوں کا تعالٰیٰ ہے اور نہ اس میں تاخیر مقرر کی ہو حتیٰ کہ بیع سلم بن جائے تو یہ نہ بیع سلم ہوگی اور نہ استحسان لہذا اس جیسی چیزوں میں جن میں تعالٰیٰ نہ ہو اس میں استحسان اور آڈرو دیکر بنوانا جائز نہیں ہے۔

## مسائل شتی

صح بیع الکب والفهد والسباع علمت او لا هذا عندنا وعند ابی یوسف لا یجوز بیع الکلب العقور وعند الشافعی لا یجوز الکلب اصلا علی انه تجس العین عنده وعندهما انما یجوز بقاء علی الانتفاع به وبجلده۔

ترجمہ صحیح ہے کہ کتے کی بیچ اور چیتے کی اور درندوں کی سدھے ہوئے ہو یا نہ ہو یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کھانسنے کتے کی بیچ جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کتے کی بیچ جائز نہیں ہے بالکل کیونکہ یہ نجس العین ہے اس کے نزدیک اور ہمارے نزدیک جائز ہے کیونکہ کتے سے اور اس کے چمڑے سے فائدہ حاصل کرنا جائز ہے۔

تشریح: کتے اور درندوں کی بیچ: کتا اور چیتا اسی طرح جتنے درندے ہیں سب کی بیچ جائز ہے چاہے وہ معلم ہوں یا نہ ہوں یہ حضرات احناف کا مسلک ہے کہ خنزیر کے علاوہ تمام درندوں کی بیچ جائز ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کلب عقور یعنی وہ کتا جو کائٹنے والا ہوا کی بیچ جائز نہیں ہے۔

کیونکہ یہ بالکل غیر منفع بہ ہے اور غیر منفع بہ چیز کی بیچ جائز نہیں ہوتی لہذا کلب عقور کی بیچ جائز نہیں ہے۔

اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک کتے کی بیچ بالکل جائز نہیں ہے چاہے وہ معلم ہو یا غیر معلم چاہے عقور ہو یا نہ ہو دلیل ان کی یہ ہے کہ حضور ﷺ نے منع فرمایا ہے زانیہ کی اجرت اور کتے کے شمن سے نیز کتا نجس العین ہے کیونکہ کتے کا جھوٹا نجس ہے اور جھوٹا اس لئے نجس ہے کہ یہ لعاب سے پیدا ہوتا ہے اور لعاب گوشت سے پیدا ہوتا ہے تو لعاب بھی نجس ہوا اور گوشت بھی نجس ہوا جب گوشت نجس ہوا تو معلوم ہوا کہ پورا کتا نجس العین ہے اور جب نجس العین ہوا تو نجس العین کی بیچ جائز نہیں ہے لہذا کتے کی بیچ جائز نہیں ہے

ہماری دلیل: ہماری دلیل یہ ہے کہ حدیث شریف میں ہے کہ حضور ﷺ نے منع فرمایا ہے کتے کی بیچ سے مگر کلب صید اور کلب ماشیہ کی اجازت دی ہے تو معلوم ہوا کہ کتے کی بیچ جائز ہے

اور عقلی دلیل یہ ہے کہ کتا قابل انتفاع چیز ہے ان سے حفاظت کا کام لیا جاتا ہے اور شکار کا کام بھی لیا جاتا ہے نیز ان کی کھال سے بھی نفع حاصل کیا جاتا ہے اور جو چیز منفع بہ ہو وہ مال ہوتی ہے کیونکہ مال وہ ہے جو شرعاً آدمی کے نفع کیلئے پیدا کیا گیا ہے پس



معلوم ہوا کہ کمطابقا مال ہے (مزید تفصیل آپ ہدایہ وغیرہ بڑی کتابوں میں پڑھ لیں گے)

والشمی فی البیع کالمسلم الا فی الخمر والخنزیر وهما فی عقد الذمی کالخل والنشاء فی عقد المسلم حتی یکون الخمر من ذوات الامثال والخنزیر من ذوات القیم -

ترجمہ: اور ذمی بیع میں مسلمان کے مانند ہے مگر شراب اور خنزیر میں اور یہ دونوں ذمی کے عقد میں ایسے ہیں جیسے کہ سرکہ اور بکری مسلمان کے عقد میں تو ہوگی شراب ذوات الامثال میں سے اور خنزیر ذوات القیم میں سے۔

شرع: ذمی بیوعات میں مسلمان کی طرح ہے: مسئلہ یہ ہے کہ ذمی لوگ خرید و فروخت میں اور دیگر معاملات میں مسلمانوں کے مانند ہیں یعنی جو چیزیں مسلمانوں کیلئے حلال ہیں وہ ذمیوں کیلئے بھی حلال ہیں اور جو چیزیں مسلمانوں کیلئے حرام ہیں وہ ذمیوں کیلئے حرام ہیں جیسے سوہ حیوان کی بیع حیوان کے عوض ادھاریہ چیزیں مسلمان کے لئے حرام ہیں تو ذمی کیلئے بھی حرام ہیں البتہ شراب اور خنزیر مسلمانوں کے لئے حلال نہیں ہیں لیکن ذمیوں کیلئے شراب اور خنزیر کی بیع جائز ہے یعنی ذمی شراب اور خنزیر کی خرید و فروخت کر سکتے ہیں کیونکہ غمراہ اور خنزیر تو مسلمان کیلئے مال مسموم نہیں ہے لیکن غمراہ اور خنزیر ذمیوں کیلئے مال مسموم ہیں لہذا غمراہ کی بیع میں ایسا ہے جیسے کہ مسلمان کے حق میں سرکہ اور خنزیر ذمی کے حق میں ایسا ہے جیسے کہ مسلمان کے حق میں بکری تو غمراہ ذوات الامثال میں سے ہے اور خنزیر ذوات القیم میں سے ہے

ومن زوج مشریتہ قبل قبضہا صح فان وطئت فقد قبضت والا فلا ای بمجرد التزویج  
ایکون قابضاً والقیاس ان یصیر قابضاً لانها تعیبت بالتزویج وجہ الاستحسان ان التعییب  
غضبی استیلاء علی المحل فیکون قبضاً بخلاف التعییب الحکمی -

ترجمہ: اور جس نے شادی کرادی اپنی خریدی ہوئی باندی کی قبضے سے پہلے تو صحیح ہے پس اگر باندی کے ساتھ وطی کر لی گئی تو اس پر قبضہ سمجھا جائے گا ورنہ نہیں یعنی نفس شادی کرانے سے قابض نہ ہوگا اور قیاس تو یہ ہے کہ قابض سمجھا جائے کیونکہ اس میں عیب نہ ہو گیا ہے شادی کرانے سے استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی عیب لگانا تو غلبہ حاصل کرنا ہے محل پر تو یہ قبضہ ہوگا برخلاف حکمی عیب لگانے کے۔

شرع: باندی کا نکاح کرنا قبضے سے پہلے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے باندی خرید لی اور ابھی تک باندی ہنوز نے قبضہ نہیں کیا کہ مشتری نے باندی کا نکاح کسی آدمی سے کر دیا اور نکاح کے بعد شوہر نے اس سے وطی کر لی تو یہ نکاح

جائز ہے اور شوہر پر مہر لازم ہے اور شوہر کا وطی کرنا مشتری کا قبضہ سمجھا جائے گا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ قبضے سے مشتری کیلئے باندی کا نکاح کرنا تو جائز ہے لیکن قبضے سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں غرر اور دھوکہ ہے غرر سے بیع تو فاسد ہو جاتی ہے لیکن غرر سے نکاح فاسد نہیں ہوتا اس لئے مشتری کا آگے بیچنا جائز نہ ہوگا اور اگر نکاح کرنا جائز ہوگا اور شوہر کی وطی کرنے سے مشتری کا قبضہ اسلئے ثابت ہوگا کہ شوہر کو وطی کرنے پر قدرت مشتری کی جانب سے حاصل ہوئی ہے کیونکہ اگر مشتری اس باندی کا نکاح نہ کرتا تو شوہر کو وطی کرنے کی اجازت نہ ہوتی تو شوہر کا فعل یعنی وطی کرنا بمنزلہ مشتری کے فعل کے ہو گیا اور مشتری اگر خود وطی کرتا تو قبضہ سمجھا جاتا پس شوہر کی وطی سے بھی مشتری قابض ہو گیا۔

اور اگر شوہر نے باندی کے ساتھ وطی نہ کی ہو تو محض نکاح کرنے سے مشتری کا قبضہ ثابت نہ ہوگا۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مشتری محض نکاح کرنے سے باندی پر قبضہ کرنے والا ہو جائے کیونکہ نکاح کرنا حکماً عیب دار کرنا ہے یعنی نکاح عیب حکمی ہے عیب حکمی کو قیاس کیا ہے عیب حقیقی پر یعنی جس طرح عیب حقیقی سے مشتری قابض سمجھا جاتا ہے مثلاً ایک آدمی نے باندی خرید لی اور قبضے سے پہلے اس کی آنکھ پھوڑ دی تو اس سے مشتری قابض ہو جاتا ہے اسی طرح عیب حکمی سے بھی قابض ہوگا۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ عیب حقیقی میں محل پر استیلاء اور غلبہ ہوتا ہے یعنی جس محل کو عیب دار کیا ہے اس پر قابو پایا ہے مثلاً ایک آدمی نے باندی خرید کر اس کی آنکھ پھوڑ دی تو مشتری کا فعل باندی کے ساتھ متصل ہونے کی وجہ سے مشتری کا باندی پر غلبہ ثابت ہو گیا تو حقیقی عیب دار کرنا قبضہ ہے باندی پر برخلاف عیب حکمی کے یعنی عیب حکمی میں محل پر قبضہ نہیں ہوتا اور جب یہ بات ہے تو عیب حکمی اور عیب حقیقی میں بہت بڑا فرق ہے اور فرق کے ہوتے ہوئے عیب حکمی کو عیب حقیقی پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

ومن اشتری شیئاً وغاب غیبة معروفة فاقام بائعه بیئہ انہ باعه منه لم یبع فی دینہ ای فی  
نمن المبیع بل یطلب الثمن من المشتري ان کان مکانہ معلوماً وان جہل مکانہ بیع ای بیع  
واوفی الثمن۔

ترجمہ: اور اگر کسی نے کوئی چیز خرید لی اور غائب ہو گیا ایسا کہ غائب ہونا معلوم ہو پھر بائع نے گواہ قائم کئے کہ میں نے اس کو بیچ دیا تھا تو نہیں بیچا جائے گا اس کے دین میں یعنی بیع کے ضمن میں بلکہ طلب کرے گا ضمن مشتری سے اور اگر اس کی جگہ معلوم نہ ہو تو بیچا جائے گا اور اس سے ضمن ادا کیا جائے گا۔

تشریح: سودا کرنے کے بعد مشتری کا غائب ہونا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک کپڑا خریدا اور بائع کو

داد کیا اور نہ بیچ پر قبضہ کیا اور اسی حالت میں مشتری غائب ہو گیا اس صورت میں بائع نے قاضی سے درخواست کی کہ قاضی صاحب مشتری نے تو مجھ سے بیع خرید کر غائب ہو گیا ہے اور میرا ثمن نہیں دیا ہے لہذا آپ میرے ثمن دینے کا انتظام کریں اور اس دعوے پر اس نے گواہی پیش کئے۔ اب اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ مشتری کی غیبت معلوم ہو اور دوسری یہ کہ مشتری کی غیبت معلوم نہ ہو پس اگر مشتری کی غیبت معلوم ہو یعنی اس کی جگہ اور ٹھکانہ معلوم ہو کہ فلاں جگہ میں ہے تو اس صورت میں دین ادا کرنے کیلئے اس غلام کو فروخت نہیں کیا جائے گا بلکہ مشتری سے ثمن وصول کیا جائے گا یعنی اس کے پیچھے کسی کو بھیج دے تاکہ مشتری حاضر کرے اور اس کو بیع حوالہ کرے اور ثمن اس سے وصول کیا جائے۔ اور اس میں مشتری کے حق کی رعایت بھی ہے۔

اور اگر مشتری کا ٹھکانہ معلوم نہ ہو تو اس صورت میں قاضی اس غلام کو فروخت کرے گا اور اس سے بائع کا ثمن ادا کیا جائے گا اور اگر کچھ باقی رہ گیا تو اس کو محفوظ کرے گا تاکہ پھر جب مشتری آجائے اس کو دیدے۔

وان اشتری انسان وشاب واحد فللعاصر دفع ثمنه وقبضه وحبسه ان حضر الغائب الى ان يأخذ حصته هذا عند ابی حنیفہ ومحمد وذلك لانه مضطر لا یمنکه الانتفاع بنصيبه الابداء جمیع الثمن فاذا اداء لم یکن متبرعا فان حضرا لغائب لا يأخذ حصته الا وان یسلم ثمن حصته الى شریکه وعند ابی یوسف هو متبرع فی اداء حصه شریکه لانه دفع دین غیره بغیر امره۔

ترجمہ اور اگر خرید لیا دو آدمیوں نے اور غائب ہوا ایک تو دوسرے کو حق حاصل ہے ثمن دیدنے کا اور قبضہ کرنے کا اور روکنے کا اگر غائب حاضر ہو گیا یہاں تک کہ اپنا حصہ لے لے یہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ہے کیونکہ یہ مجبور ہے ممکن نہیں ہے اس کے حصے سے فائدہ حاصل کرنا مگر پورا ثمن ادا کرنے کے ساتھ اور جب اس نے ادا کر دیا تو یہ احسان کرنے والا نہیں ہے پس اگر غائب حاضر ہو گیا تو اپنا حصہ نہیں لے سکتا مگر یہ کہ حوالہ کر دے اپنے حصے کا ثمن اپنے شریک کو اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ احسان کرنے والا ہے اپنے شریک کے حصے میں کیونکہ اس نے ادا کیا ہے غیر کا دین اس کے حکم کے بغیر۔

تشریح: مشتری دو آدمی ہوں اور دونوں میں سے ایک غائب ہو گیا: بصورت مسئلہ یہ ہے کہ دو آدمیوں نے ایک غلام خرید لیا اور ایک عقد کے ساتھ اور دونوں میں سے ایک غائب ہو گیا ثمن ادا کرنے سے پہلے تو شریک حاضر کو یہ حق حاصل ہے کہ پورا ثمن ادا کر دے پس اگر شریک حاضر نے پورا ثمن ادا کر دیا تو اس کو حق ہے کہ پورے غلام پر قبضہ کر لے یعنی بائع کو مجبور کیا جائے گا غلام حوالہ کرنے پر مشتری کو یہ حضرات طرفین کا مسلک ہے کہ مشتری حاضر پورے ثمن ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور بائع کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ پورا غلام مشتری حاضر کو حوالہ کرے اور مشتری حاضر غائب کے حصے کو اپنے پاس رکھے یہاں تک کہ اس سے اپنا حصہ ثمن وصول کر لے اور مشتری حاضر اس ادا کرنے میں متبرع نہ ہوگا بلکہ مشتری غائب

پر رجوع کرے گا کیونکہ یہ مجبور ہے اس لئے کہ حاضر اپنے حصے سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا اس وقت تک جب تک پورا ٹمن ادا نہ کر دے پس جب غائب حاضر ہو گیا تو اس سے اس کے حصے کا ٹمن لے لے گا اور مع اس کو حوالہ کرے گا۔ اور اس کے حصے کی بجائی اس کو حوالہ کرے گا۔

امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ مشتری حاضر اس کے حصے ٹمن میں متبرع ہے لہذا اس کا رجوع نہیں کرے گا غائب پر کیونکہ اس نے غیر کا دین ادا کیا ہے اس کی اجازت کے بغیر لہذا یہ متبرع ہے اور متبرع کو رجوع کرنے کا حق نہیں ہے۔

وان اشتری بالف مثقال من ذهب وفضة يجب من كل نصفه وفي بالف من الذهب والفضة يجب من الذهب مثاقيل ومن الفضة دراهم وزن سبعة وزن السبعة قد سبق في كتاب الزكاة ترجمہ اور کسی نے خرید لیا ایک ہزار مثقال سونے اور چاندی کے عوض تو ہر ایک سے نصف، نصف واجب ہوگا اور اس صورت میں کہ خرید لیا ایک ہزار میں سونے اور چاندی کے عوض تو واجب ہوں گے سونے سے مثقال اور چاندی سے وزن سبہ کے درہم وزن سبہ کا ذکر کتاب الزکوٰۃ میں ہو چکا ہے۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک باندی خرید لی اور یہ کہا کہ ٹمن ایک ہزار ہوگا سونے اور چاندی سے تو یہ بیچ جائے اور مشتری پر پانچ سو مثقال سونے کے واجب ہوں گے اور پانچ سو مثقال چاندی کے دونوں کی طرف یکساں اور مساوی طور پر بہت ہر ایک کو دوسرے پر ترجیح نہ ہوگی بلکہ دونوں آدھے آدھے واجب ہوں گے اور اگر کسی نے ایک ہزار سونے اور چاندی کے عوض باندی خریدی اور مثقال یا درہم کا ذکر نہیں کیا تو سونے کے پانچ سو مثقال واجب ہوں گے اور چاندی کے پانچ سو درہم واجب ہوں گے مگر درہم میں وزن سبہ معتبر ہے اور وزن سبہ یہ ہے کہ دس درہم سات مثقال کے برابر ہوں۔

دلیل: یہ ہے کہ مشتری نے ہزار کے عدد کو سونے اور چاندی کی طرف منسوب کیا ہے پس جو وزن متعارف ہوگا اسی کا اعتبار کیا جائے اور سونے میں وزن متعارف چونکہ مثقال ہے اور چاندی میں وزن متعارف درہم وزن سبہ ہے تو اس صورت میں پانچ سو مثقال واجب ہوں گے اور پانچ سو درہم واجب ہوں گے۔

وزن سبہ کی تحقیق: بہر سات مثقال وزن میں دس درہم کے برابر ہوتے ہیں اسی حساب سے سات مثقال ایک سو چالیس (۱۴۰) قیراط تک پہنچ جاتے ہیں اور دس درہم بھی اسی حساب سے ایک سو چالیس قیراط تک پہنچ جاتے ہیں۔ مزید تفصیل کیلئے اوزان شرعیہ کی مسلمہ اصولوں کو سمجھنا ہوگا جس کی کچھ تفصیل یہ ہے۔

وزن ثریہ کو اوزان ہندیہ میں منتقل کرنے اور حساب لگانے میں جن اصول سے کام لیا جاسکتا ہے وہ تقریباً علماء ہند کے نزدیک مسلم ہیں اور اب وہ ہم کے سب فقہاء حنفیہ میں متاخرین ان پر متفق ہیں۔ اور ہمارے معروف کتب فقہ (۱) مجمع الانہر (۲) در مختار (۳) شامی (۴) تلمیذی (۵) البحر الرائق (۶) شرح الوقایہ (۷) جامع الرموز وغیرہ میں صراحت کے ساتھ منقول جو منقول ہیں وہ یہ ہیں۔

نام وزن عربی	مقدار وزن عربی	نام وزن عربی	مقدار وزن عربی
قیراط	پانچ (۵) جو	رطل بحساب مد	۹
درہم	ستر (۷۰) جو	رطل بحساب استار	۱۰
مشتال	سو (۱۰۰) جو	استار بحساب	۱۱
ایک جو	تین (۳) چاول	استار بحساب مشتال	۱۲
ایک چاول	دورائی کے دانے (دو خروں)	صاع بحساب درہم	۱۳
صاع بغدادی	آٹھ رطل	صاع بحساب مشتال	۱۴
رطل بحساب درہم	۱۳۰ درہم	صاع بحساب مد	۱۵
رطل بحساب مشتال	۹۰ مشتال	صاع بحساب استار	۱۶
		چار مد	
		ایک سواٹھارہ استار	

(از رجواہر الفقہ ج ۱ ص ۳۰۸-۳۰۹)

ولو قبض زيفاً بدل جيد جاهلاً به وانفق او نفق اى هلك فهو قضاء عندهما وعند ابى يوسف  
يرد مثل زيفه ويرجع بجيده لان حقه فى الوصف مراعى ولا قيمة له فوجب المصير الى ما ذكرنا  
فلما الزيف من جنس حقه ووجوب رد الزيف عليه لياخذ الجيد ايجاب له عليه ولم يعهد فى  
شئ مثله يرد عليه ان مثل هذا فى الشرع كثير فان جميع تكاليف الشرع من هذا القبيل  
انها ايجاب ضرر قليل لاجل نفع كثير

ترجمہ اور اگر کسی نے قبضہ کیا کھوٹے پر کھرے کے بدلے اس حال میں کہ اس کو علم نہ ہو اور اس کو خرچ کیا یا ہلاک ہوا تو یہ  
الابسی ہے طرفین کے نزدیک اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا مثل کھوٹا واپس کر دے اور کھرے کا رجوع کرے کیونکہ  
قرض خواہ کا حق وصف میں محفوظ ہے اور اس کی قیمت نہیں تو اس کی طرف رجوع کیا جائے گا جو ہم نے ذکر کیا ہے ہم کہتے ہیں کہ

دراہم زیوف بھی اس کی جنس حق میں سے ہیں اور قابض پر زیوف کی واپسی لازم کرنا تاکہ کھرا لے لے تو یہ واجب کرنا اس کے لئے (قابض کی ذات کیلئے) اس پر (قابض یعنی اپنی ذات پر لازم کرنا ہے اپنی ذات کیلئے) اور شریعت میں اس کی کوئی مثال نہیں ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اسکے نظائر شریعت میں بہت ہیں کیونکہ شریعت کے تمام احکام اس قبیل سے ہیں کیونکہ اس میں تھوڑا سا ضرر لازم کرنا ہے نفع کثیر کیلئے۔

**تشریح:** ایک آدمی نے دوسرے سے کھوئے دراہم وصول کئے کھرے کے بجائے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی کے دوسرے آدمی پر دس دراہم قرض تھے کھرا مقروض نے قرض خواہ کو دس دراہم ادا کر دیے لیکن وہ کھوئے تھے اور قرض خواہ کو معلوم نہ تھا کہ اس کو خرچ کر دیا یا ہلاک ہو گئے اس کے بعد قرض خواہ کو معلوم ہوا کہ وہ تو کھوئے تھے حضرات طرفین کے نزدیک قرض خواہ کا حق ادا ہو چکا ہے اور اب اس کو مقروض سے واپسی کا حق نہیں ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قرض خواہ دس دراہم کھوئے کی مثل واپس کرے گا مقروض کو اور مقروض سے اپنے کھرے دراہم واپس کریگا۔

**امام ابو یوسفؒ کی دلیل** یہ ہے کہ قرض خواہ کا حق جودت اور کھرا ہونے کے اعتبار سے اسی طرح ملحوظ ہے جیسے کہ اصل بقول مقدار میں ملحوظ ہے یعنی اگر مقروض دس دراہم کے بجائے نو دراہم ادا کر دے تو قرض خواہ ایک درہم کا رجوع مقروض پر کرتا ہے اسی طرح وصف میں اس کے حق کا لحاظ کیا جائے گا اور وہ اس طرح کہ زیوف کو واپس کر دے اور جید لے لے کیونکہ وصف کی خواہ کوئی قیمت نہیں ہے بلکہ اصل کے ضمن میں اس کا لحاظ کیا جائے گا۔

**طرفین کی دلیل:** حضرات طرفین کی دلیل یہ ہے کہ دراہم زیوف بھی قرض خواہ کے حق کی جنس سے ہیں یعنی دراہم زیوف بھی دراہم ہیں اور قرض خواہ کا حق بھی دراہم سے متعلق تھا تو جب قرض خواہ نے دراہم زیوف لے لئے تو گویا کہ اس نے اپنا حق لے لیا اور جب اپنا حق لے لیا تو اب اس کو مقروض پر رجوع کرنے کا حق نہیں ہے۔

**وجوب رد الزیف علیہ:** شارح ایک عقلی دلیل ذکر کر رہے ہیں طرفین کی طرف سے کہ ہم اگر قرض خواہ پر بات لازم کریں کہ تم ضرور دراہم زیوف کا مثل واپس کرو تا کہ تجھے دراہم جیاد مل جائیں تو اس صورت میں قرض خواہ پر دراہم زیوف کا مثل لازم کر دیا گیا یعنی ضرر لازم کر دیا گیا تاکہ اس کو دراہم جیاد مل جائیں تو یہ قرض خواہ پر ضرر لازم کرنا ہے قرض خواہ کے نفع کیلئے اور اپنے آپ پر ضرر لازم کرنا اپنے فائدے کیلئے شریعت اسلام میں اسکی کوئی نظیر نہیں ہے لہذا دراہم زیوف واپس



کرنا اور درہم زیادہ پس کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

بیرد علیہ اعتراض طرفین کی دلیل پر اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ اپنے آپ پر ضرر لازم کرنا ہنہ نامہ کیلئے شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں حالانکہ ہم آپ کو دکھادیں گے کہ شریعت میں اس کی نظیر ہے تو ہم کہتے ہیں کہ شریعت اسلام کے تمام احکام اس قبیل سے ہیں کیونکہ تمام احکام میں تھوڑی سی تکلیف ہے اور پھر بہت سارا نفع ہے یعنی اجر ثواب ہے ﴿اللہ اعلم﴾ ☆

ابو افریح او باض طیر فی ارض اور تکسر ظبی فیہا فهو للاخذ ای لایکون لصاحب الارض لان الصيد لمن اخذ والمراد بتکسر الظبی انکسار رجله وانما قال تکسر لانه کو کسرھا احد یکون لاللاخذ وفي بعض الروایات تکنس ای دخل فی الكناس وهو ماواه بخلاف ما اذا اعد صاحب الارض ارضه لذلك وبخلاف ما اذا عسل النحل فی ارضه کصید تعلق بشبكة نصبت للجفاف ودرهم ودنانیر او سکر نثر فوقع علی ثوب لم یعد له ولم یکف حتی ان اعد الثوب لذلك فهو لصاحب الثوب وكذا ان لم یعد له لکن لما وقع کفه صار بهذا الفعل له

ترجمہ: اگر بچے نکالے یا اٹھے دے پرندوں نے کسی کی زمین میں یا ہرن کا پاؤ ڈوٹ گیا اس میں تو یہ پکڑنے والے کیلئے ہوں گے زمین کے مالک کیلئے نہ ہوں گے کیونکہ شکار اسی کا ہوتا ہے جس نے پکڑ لیا اور ہرن کے پاؤ ڈوٹنے سے مراد یہ ہے کہ اس کا پاؤ خود بخود ڈوٹ گیا اور یہ کہا کہ خود بخود ڈوٹ گیا اگر کسی نے توڑ دیا ہو تو پھر اسی کا ہو گا نہ کہ پکڑنے والے کیلئے اور بعض روایات میں عکس ہے یعنی کناس میں داخل ہوا اور کناس ہرن کا ٹھکانہ ہے برخلاف اس کے کہ مالک نے اپنی زمین اسی کیلئے تیار کی ہو اور برخلاف اس کے کہ شہد کی مکھڑوں نے شہد جمع کیا ہو کسی کی زمین میں جیسے کہ شکار پھنس گیا ہو جال میں جو سکھانے کیلئے پھلایا گیا ہو اور درہم ودنانیر اور سکر جن کو نکھیرا گیا اور گر گئے پکڑے پر جو اس کے لئے تیار نہ کیا گیا ہو اور نہ اس نے روک لیا ہو لیکن اگر تیار کیا گیا ہو اس کے لئے تو یہ پکڑے کے مالک کے ہوں گے اسی طرح اگر اس کے لئے تیار نہ کیا گیا ہو لیکن جب اس پر گر گیا تو اس نے روک لیا تو اس کے اس عمل سے بھی اس کے ہو گئے۔

تشریح: اگر پرندوں نے زمین میں اٹھے دے یا بچے نکالے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کی زمین میں پرندوں نے اٹھے دے یا بچے نکالے یا ہرن کا پاؤ خود بخود ڈوٹ گیا یا ہرن نے کسی کی زمین میں اپنے گھر بنائے تو اس صورت میں مذکورہ چیزیں مالک کی نہ ہوں گی بلکہ جو پہلے پکڑے گا وہی آدمی ان چیزوں کا مالک ہوگا

اس لئے کہ مذکورہ چیزیں مباح الاصل ہیں جو پہلے پکڑے گا وہ اس کا مالک ہوگا اور نیز یہ چیزیں شکار ہیں اور شکار اسی کا ہوتا ہے جو پہلے پکڑتا ہے۔

**والمراد بتکسر الظبی** : فرماتے ہیں کہ گسر الظبی سے مراد یہ ہے کہ ہرن کا پاؤ زمین میں خود بخود ٹوٹ جائے تو اس صورت میں شکار پکڑنے والے کا ہوگا زمین کے مالک کا نہ ہوگا لیکن اگر ہرن کا پاؤ خود بخود نہ ٹوٹا ہو بلکہ کسی نے توڑ دیا ہو تو اس صورت میں پکڑنے والے کا نہ ہوگا بلکہ اسی کا ہوگا جس نے پاؤ توڑ دیا ہے اور بعض روایات میں گسر الظبی کے بجائے تنکس ہے تنکس کے معنی ہیں ہرن کا اپنے لئے ٹھکانہ بنانا یعنی اگر ہرن نے کسی کی زمین میں اپنے لئے ٹھکانہ بھی بنایا ہو تب بھی صاحب زمین کا نہ ہوگا بلکہ پکڑنے والے کا ہوگا اسی طرح اغراض بھی شکار کی طرح ہے کیونکہ اغراض شکار کی اصل ہے یہ اس وقت ہے کہ صاحب زمین نے اپنی زمین شکار کے واسطے نہ تیار کر رکھی ہو لیکن اگر اس نے زمین ہی شکار کیلئے تیار کر رکھی ہو تو اس صورت میں شکار پکڑنے والے کیلئے نہ ہوگا بلکہ صاحب زمین کیلئے ہوگا اور وہ اس کا مالک ہوگا۔

**وبخلاف ما اذا عسل النحل** : اگر کسی کی زمین میں شہد کی کھیلوں نے شہد جمع کیا ہو تو زمین کا مالک اس شہد کا مالک ہوگا کیونکہ شہد ایسی چیز ہے جو زمین کی پیداوار اور حاصلات میں سے ہے اور زمین کے تابع ہے۔

**کصيد تعلق** . اگر ایک آدمی نے جال خشک کرنے کیلئے پھیلا تھا کہ اس میں شکار پھنس گیا تو یہ شکار مالک کا نہ ہوگا بلکہ جس نے پکڑ لیا اسی کا ہوگا اور اگر اس نے جال پھیلا یا ہی شکار کیلئے تھا تو پھر شکار مالک کا ہوگا پکڑنے والے کیلئے نہ ہوگا اسی طرح اگر کسی نے شرنی یعنی چھوڑے یا دراہم بکھیر دئے جیسے کہ شادی وغیرہ میں بکھیر دئے جاتے ہیں اور وہ کسی کے پکڑے میں لگ گئے اور اس نے پکڑ لیا اسی کیلئے پھیلا یا نہ تھا تو یہ پکڑے کے مالک کے نہ ہوں گے بلکہ جس نے اٹھائے اسی کا ہوگا اور اگر پکڑے کے مالک نے پکڑ لیا اسی کیلئے پھیلا تھا یا پکڑ لیا اسی کیلئے پھیلا یا تو نہ تھا لیکن جب اس میں شرنی لگ گئی تو اس نے پکڑے کو سمیٹ لیا تو ان دونوں صورتوں میں شرنی اور دراہم پکڑے کے مالک کے ہوں گے کیونکہ اس صورت میں مالک کی طرف سے فعل پایا گیا ہے جو اس کی ملکیت پر دلالت کرتا ہے

☆ واللہ اعلم ☆

10 مارچ 2007ء

19 صفر المظفر 1428ھ

# کتاب الصرف

مربيع الثمن بالثمن جنسا بجنس او بغير جنس كبيع الذهب بالذهب وبيع الفضة بالفضة وبيع

الذهب بالفضة وشرط فيه التقابض قبل الافتراق

ترجمہ۔ اور یہ ثمن کو بیچنا ہے ثمن کے عوض جنس کو جنس کے عوض یا غیر جنس کے عوض جیسے سونے کو سونے کے عوض اور چاندی کو چاندی کے عوض بیچنا اور سونے کو چاندی کے عوض اور شرط ہے اس میں قبضہ کرنا جدا ہونے سے پہلے۔

تشریح..... بیع صرف کا لغوی و اصطلاحی معنی:۔ صرف لغت میں دو معنوں کیلئے آتا ہے (۱) صرف کا لغوی معنی ہے منتقل کرنا اور پھر یہ کہ اس عقد میں بھی عوضین کا ہاتھ در ہاتھ منتقل کرنا اور پھر نالایم ہے (۲) صرف لغت میں زیادتی کے معنی میں آتا ہے اس وجہ سے عبادت نافلہ کو صرف کہا جاتا ہے اور عقد صرف میں بھی چونکہ زیادتی مقصود ہوتی ہے کیونکہ سونا اور چاندی کی قیمت سے نفع حاصل نہیں کیا جاتا بلکہ اس کو بڑھا کر زیادتی مقصود ہوتی ہے۔

اصطلاحی معنی:۔ بیع صرف اصطلاح میں بیع الثمن بالثمن کو کہتے ہیں یعنی ثمن کو ثمن کے عوض فروخت کرنا۔

بیع صرف کی صورتیں..... بیع صرف کی تین صورتیں ہیں (۱) سونا سونے کے عوض (۲) چاندی چاندی کے عوض (۳) ایک دوسرے کے عوض یعنی سونے کو چاندی کے عوض اور چاندی کو سونے کے عوض فروخت کرنا

بیع صرف کے شرائط... (۱) پہلی شرط یہ ہے کہ تقابض فی المجلس شرط ہے یعنی یہ ضروری ہے کہ عاقدین ہر ایک عوض پر قبضہ کر لیں جدا ہونے سے پہلے پہلے (۲) عوضین پر مجلس عقد کے اندر قبضہ کرنا شرط ہے۔ بیع صرف کے ثمن میں قبضے سے پہلے صرف کرنا جائز نہیں ہے

وبيع الذهب بالفضة بفضل وجزاف لابيح الجنس بالجنس الامتساويا وان اختلفا جودة

وبماذو والما ذكر الفضل والجزاف ولم يذكر التساوى لانه لاشبهة فى جواز التساوى بل الشبهة فى

الفضل والجزاف فذكرهما

ترجمہ... اور صحیح ہے بیچنا سونے کا چاندی کے عوض زیادتی اور انکل کے ساتھ نہ کہ جنس کی بیع جنس کے عوض مگر برابری کے ساتھ

اگرچہ دونوں مختلف ہوں کھرے ہونے اور ڈھلائی میں اور ذکر کیا زیادتی اور انکل کو اور تساوی کو ذکر نہ کیا کیونکہ تساوی کے جواز میں کوئی شبہ نہیں بلکہ شبہ زیادتی اور انکل میں ہے تو ان دونوں کو ذکر کیا۔

**تشریح: بیع صرف میں جب جنس، خلاف جنس کے عوض ہو:**

مسئلہ یہ ہے کہ بیع صرف میں جنس جب خلاف جنس کے عوض بیجا جائے مثلاً سونے کو چاندی کے عوض بیجا جائے تو تقاضا اور انکل دونوں جائز ہیں البتہ ادھار حرام ہے اور اگر جنس کو جنس کے عوض بیجا جائے تو اس میں تساوی ضروری ہے اور انکل سے بیچنا بھی ناجائز ہے اور ادھار بھی حرام ہے اس لئے کہ حدیث شریف میں ہے کہ سونے کو سونے کے عوض نہ بیچو مگر برابری کے ساتھ اور ہاتھ در ہاتھ یعنی مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ شرط ہے اور اس میں کھر اور کھوٹا ہونے کا بھی اعتبار نہیں کیونکہ حدیث شریف میں ہے جیدھاوردسکا سواء کہ کھر اور کھوٹا برابر ہے اسی طرح ڈھلائی کا بھی اعتبار نہیں ہے

**وانما ذکر الفضل والعجزاف...** شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے بیع الذہب بالفضة میں فضل اور عجزاف کا ذکر کیا اور تساوی کا ذکر نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ تساوی کے ساتھ بیچنے کے جواز میں کوئی شک اور شبہ نہیں ہے شبہ تو زیادتی اور انکل کے ساتھ بیچنے میں ہے تو اس کا ذکر کیا کہ جب خلاف الجنس ہو تو زیادتی اور انکل کے ساتھ بیچنا بھی جائز ہے

ولا التصرف فی ثمن الصرف قبل قبضه فلو اشتری به ثوبا فسد شراء الثوب ای لو اشتری بثمن الصرف قبل قبضه ثوبا فسد شراء الثوب

ترجمہ اور صحیح نہیں ہے تصرف کرنا بیع صرف کے ثمن میں قبضہ کرنے سے پہلے پس اگر کسی نے خرید لیا ثمن صرف کے عوض میں کپڑا تو فاسد ہے کپڑے کا خریدنا یعنی اگر کسی نے خرید لیا ثمن صرف کے عوض قبضہ کرنے سے پہلے کپڑا تو کپڑے کا خریدنا فاسد ہے

**تشریح: بیع صرف کے عوض میں قبضے سے پہلے تصرف کرنا:**

مسئلہ یہ ہے کہ بیع صرف کے ثمن میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے قبضے سے پہلے بیع صرف میں دونوں جانبین ثمن ہوتا ہے لہذا دونوں عوضین میں قبضے سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے پس اگر کسی نے در اہم کو دنا ثمر کے عوض بیچ دیا اور ابھی تک در اہم پر قبضہ نہ کیا ہو کہ در اہم کے عوض اس سے کپڑا خرید لیا تو کپڑے کی بیع فاسد ہے کیونکہ بیع صرف میں اللہ تعالیٰ کے حق کی وجہ سے قبضہ واجب ہے اور در اہم پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کے عوض کپڑا خریدنے سے اللہ تعالیٰ کے حق کو باطل کرنا لازم آتا ہے اور ابطال حق اللہ

گرام ہے لہذا قبضے سے پہلے ثمن میں تصرف حرام ہے۔

ومن باع امة تعدل الف درهم مع طوق الف بالفین ونقد من الثمن الف او باعها بالفین الف نسيئة والف  
لقد او باع سيفاً حليته خمسون وتخلص بلا ضرر بمائة ونقد خمسين فما نقد ثمن الفضة وهو الالف في  
بيع الامة والخمسين في بيع السيف سكت او قال خلهذا من ثمنهما اما اذا سكت فظاهر لانه لما باع  
نقد لصدة الصحة ولا صحة الابان يجعل المقبوض في مقابلة الفضة واما اذا قال خلهذا من ثمنهما فانه  
يس معنى خلهذا على انه ثمن مجموعهما لان ثمن المجموع الفان في الجارية والمائة في السيف  
لمعناه خلهذا على انه بعض ثمن مجموعهما و ثمن الفضة بعض ثمن المجموع فيحمل عليه تحريماً

لجواز

ترجمہ... اور جس نے بیچ دی ایسی باندی جو ہزار درہم کی برابر ہے طوق کے ساتھ دو ہزار کے عوض اور ادا کیا ثمن سے ہزار یا بیچ  
دی یا اس باندی کو دو ہزار کے عوض ہزار ادھار ہے اور ہزار نقد یا بیچ لکوار جس کا زیور پچاس درہم کا ہے اور زیور اس سے جدا  
ہو سکا ہے بغیر نقصان کے سودرہم کے عوض اور ادا کئے پچاس درہم تو جوادا کیا ہے وہ چاندی کا ثمن ہے یعنی ہزار باندی کی بیچ میں  
اور پچاس تواری کی بیچ میں چاہے خاموشی اختیار کی ہو اور یا کہا ہو کہ یہ لے لو دونوں کے ثمن سے پس اگر خاموش رہا تو ظاہر ہے کیونکہ  
جب اس نے بیچا ہے تو اس نے صحیح ہونے کا قصد کیا ہے اور صحیح ہو نہیں سکتا مگر یہ کہ مقبوض کو چاندی کا عوض قرار دیا جائے اور جب  
کہا کہ یہ لے لو دونوں کے ثمن سے تو اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ یہ لے لو اس شرط پر کہ یہ مجموعے کا ثمن ہے کیونکہ مجموعے کا ثمن تو  
دو ہزار درہم ہے باندی میں اور سودرہم ہے لکوار میں بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ یہ لے لو اس شرط پر کہ یہ دونوں کے مجموعہ ثمن کا بعض  
ہے اور چاندی کا ثمن مجموعہ ثمن کا بعض ہے تو اس پر حمل کیا جائے گا جواز کو تلاش کرنے کیلئے۔

تشریح: ایک باندی جس کی گردن میں چاندی کا ہار ہو دو ہزار کے عوض خریدنا:

یہ مسئلہ فقہی کے نام سے مشہور ہے۔ اس مسئلے کی وضاحت کیلئے مصنف نے تین صورتیں ذکر فرمائی ہیں:

(۱) صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک باندی خرید لی جس کی قیمت ایک ہزار درہم ہے اور باندی کی گردن میں چاندی کا  
ایک ہار بھی ہے جس کی قیمت بھی ایک ہزار درہم ہے اور مشتری نے یہ باندی دو ہزار درہم کے عوض خرید لی اور ثمن سے صرف  
ایک ہزار درہم ادا کئے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ باندی اور ہار کو دو ہزار کے عوض اس طور پر خرید لیا کہ ایک ہزار درہم نقد ادا کئے اور ایک ہزار ادھار

ہے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک ایسی تلواری خرید لی جس پر چاندی کا زیور چڑھا ہوا ہے پچاس درہم تلواری کی قیمت ہے اور پچاس درہم زیور کی قیمت ہے اور مشتری نے پچاس درہم ادا کئے تو تینوں صورتوں میں جو درہم اس نے نقد ادا کئے ہے وہ اس چاندی کا عوض ہے جو طوق میں یا تلواری میں ہے یعنی باندی کی بیچ کی صورت میں جو ایک ہزار نقد ادا کیا ہے وہ طوق کا ثمن ہے اور تلواری کی بیچ میں جو پچاس درہم نقد ادا کیا ہے وہ زیور کا ثمن ہے چاہے اس نے یہ کہا ہو کہ یہ طوق کا ثمن یا زیور کا ثمن لے لیا یہ کہا ہو کہ دونوں کا عوض لے لو۔

جہاں تک یہ ہے کہ ایک ہزار درہم اور طوق کی آپس میں بیچ صرف ہے اور اسی طرح پچاس درہم اور تلواری کے زیور میں بیچ صرف ہے اور ایک ہزار درہم اور باندی کی آپس میں مطلق بیچ ہے اسی طرح تلواری اور پچاس درہم میں بیچ مطلق ہے۔۔۔ بیچ صرف میں قبضہ فی المجلس ضروری ہے اور قبضے سے پہلے جدا ہونے سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ اور یہاں پر بالغ اور مشتری دونوں مسلمان ہیں اور مسلمان کی شان یہ ہے کہ یہ عقد صحیح کا ارتکاب کرے گا نہ کہ عقد فاسد کا اور اس عقد کی صحت کی صورت صرف یہی ہے کہ جو درہم نقد ادا کئے ہے اسکو چاندی کا عوض قرار دیا جائے یہ اس صورت میں کہ جب مشتری نے ایک ہزار نقد ادا کئے اور خاموش رہا اور اگر مشتری نے یہ کہا کہ یہ ہزار دونوں کا عوض ہے تو اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ یہ لے لو یہ پورے مجموعے کا عوض ہے کیونکہ یہ پورے مجموعے کا عوض نہیں ہے کیونکہ پورا مجموعہ تو دو ہزار درہم ہے باندی میں اور ایک سو درہم ہے تلواری میں بلکہ اس (خلعہذا من لئنہما) کا معنی یہ ہے کہ یہ (ایک ہزار درہم) دونوں کے مجموعے کا بعض ثمن ہے اور چاندی کا ثمن بھی مجموعہ ثمن کا بعض حصہ ہے تو من لئنہما کو اس احتمال پر حمل کیا جائے گا تا کہ عقد صحیح ہو اور فاسد نہ رہے تو اس صورت میں طوق اور تلواری کے زیور دونوں میں عقد صحیح ہو جائے گا۔

فان افسرقا بلا قبض بطل فی الحلیۃ فقط وان لم يتخلص بلا ضرر بطل اصلا ای ان لم یکن يتخلص الحلیۃ من السیف بلا ضرر و افسرقا بلا قبض بطل فی کلیہما و وجدت علی حاشیۃ نسخۃ المصنف مع علامتہ صح لکن لا بخط المصنف ہذا اللاحاق وهو و ہذا التفصیل اذا کان الثمن اکثر من الحلیۃ فان لم یکن لا یصح فقوله وان لم یکن یشمل ما اذا کان الثمن مساویا للحلیۃ او اقل منها او لا یدری فانہ لا یجوز البیع اما التحقق الربوا او لشبہتہ.

ترجمہ۔ اگر دونوں جدا ہو گئے قبضے کے بغیر تو بیچ باطل ہے زیور میں فقط اور اگر الگ نہیں ہو سکتا بغیر نقصان کے تو باطل ہے اصل



یعنی اگر جدا نہیں ہو سکتا زیور تکوار سے بغیر ضرر کے اور دونوں جدا ہو گئے قبضے کے بغیر تو بیع باطل ہے دونوں میں اور میں نے  
 یہ مصنف کے نسخے کے حاشیے پر اس کی علامت کے ساتھ صحیح لیکن مصنف کے خط کے ساتھ نہیں یہ الحاق اور تفصیل اس وقت  
 ہے جبکہ ثمن زیادہ ہو زیور سے اگر زیادہ نہ ہو تو صحیح نہیں مصنف کا قول وان لم یکن شامل ہے اس صورت کو کہ جب ثمن مساوی ہو  
 زیور کے ساتھ یا اس سے کم ہو اور یا معلوم نہ ہو تو پھر جائز نہیں ہے یا تو زیور کا کے متحقق ہونے کی وجہ سے یا زیور کے شے کی وجہ سے  
 تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ تکوار جب زیور کے ساتھ بیچا ہو اور مجلس عقد میں ثمن پر قبضہ کیا تو اگر تکوار سے زیور بغیر ضرر کے  
 جدا ہو سکتا ہو تو تکوار کی بیع جائز ہو جائے گی اور زیور کی بیع فاسد ہوگی کیونکہ زیور میں بیع صرف ہے اور بیع صرف میں قبضہ کرنے  
 سے پہلے اگر دونوں جدا ہو جائے تو بیع فاسد ہوتی ہے لہذا زیور میں بیع فاسد ہوگی اور تکوار میں جائز ہوگی اس لئے تکوار کے حق  
 میں سادہ نہیں ہے اور اگر زیور تکوار سے جدا نہیں ہو سکتا ہے ضرر کے بغیر یعنی جدا کرنے سے بائع پر ضرر زائد لاحق ہوتا ہے جس کا  
 بائع مستحق نہیں ہے اور اس حالت میں بائع اور مشتری دونوں قبضے کے بغیر جدا ہو گئے تو تکوار اور زیور دونوں میں بیع باطل ہے  
 اور یہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ وہ چاندی جو الگ ہے جس کو ثمن بنایا گیا ہے وہ زیادہ ہو اس چاندی سے جو طوق یا تکوار میں  
 ہے کیونکہ کچھ چاندی اس چاندی کے عوض میں ہو جائے گی جو طوق یا تکوار کا زیور ہے اور باقی چاندی باندی اور تکوار کا عوض  
 ہو جائے گی لیکن اگر وہ چاندی جو ثمن بنایا گیا اس چاندی کے برابر ہو جو بیع کے ساتھ پیوستہ ہے یا اس سے کم ہو یا اس کی مقدار  
 معلوم نہ ہو تو ان صورتوں میں بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ جس صورت میں ثمن کی چاندی اس چاندی کے برابر ہے جو بیع میں ہے یا کم  
 ہے تو اس صورت میں زیور لازم آئے گا برابری کی صورت میں تو چاندی، چاندی کے عوض میں ہوگی تکوار اور باندی اس کو بلا عوض  
 مل گئیں اور کی صورت میں تکوار اور کچھ چاندی اسی طرح باندی اور کچھ چاندی بلا عوض رہ گئی اور عقد بیع میں کسی چیز کا بلا عوض  
 رہنا دیا ہے اس لئے ان دونوں صورتوں میں زیور لازم آتا ہے تحقیقاً۔

اور اگر ثمن کی چاندی معلوم نہ ہو کہ کتنا ہے تو اس صورت میں زیور کا احتمال ہے اس لئے کہ اس میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ثمن کی چاندی  
 اس چاندی سے زائد ہو جو بیع کے ساتھ پیوستہ ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کے ساتھ برابر ہو یا کم ہو بہر حال اس میں زیور کا احتمال  
 ہے اور احتمال زیور بھی حقیقت زیور کی طرح حرام ہے اس لئے یہ صورت بھی ناجائز ہے۔

وجہ ت علی حاشیة نسخة المصنف: شارح فرماتے ہیں کہ میں نے مصنف کے نسخے کے حاشیہ پر یہ  
 عبارت اس کی علامت "صح" کے ساتھ دیکھی ہے "لیکن وہ عبارت منصف کے قلم سے نہیں ہے بلکہ کسی اور کے قلم سے ہے  
 اور عبارت یہ ہے "وهذا التفصیل اذا كان الثمن اكثر من الحلیة فان لم یکن لا یصح" "عقد میں کی یہ عادت تھی

کہ جب کتاب تصحیح کرتے تو تصحیح کرتے وقت کتاب کے حاشیہ پر تصحیح شدہ عبارت لکھ دیتے اور اس کے ساتھ لفظ صحیح بھی لکھ دیتے اور یہ لفظ صحیح اس بات کی علامت ہوتی کہ یہ عبارت بھی متن ہے شرح نہیں ہے تو شارح فرماتے ہیں کہ میں نے انکی مصنف کی کتاب کے حاشیہ پر یہ عبارت دیکھی ہے لفظ صحیح کے لیکن یہ خط مصنف کا نہیں ہے بلکہ کسی اور کا خط ہے۔

ومن باع اناء فضة وقبض بعض ثمنه ثم الترفا صح فيما قبض فقط واشتركا في الاناء اى صح البيع لبا قبض ثمنه وفسد فيما لم يقبض ولا يشيع الفساد كما ذكرنا في باب السلم ان الفساد طار وان استعمل بعضه اخذ المشتري باقيه بحصته او رده اى ان استحق بعض الاناء فالمشتري بالخيار لان الشركة عيب في الاناء وفي صورة قبض بعضا لثمن قد ثبت الشركة لكن لا يكون للمشتري الرد بهذا العيب لانه ثبت برضى المشتري لان الشركة انما يثبت من جهته لانه نقد بعض الثمن دون البعض فتراضيا بهذا العيب بخلاف الا استحقاق اذا المشتري لم يرض به فله ولاية الرد .

ترجمہ۔ اور جس نے بیچا چاندی کا برتن اور بعض ثمن پر قبضہ کر لیا پھر دونوں جدا ہو گئے تو صحیح ہے صرف اس حصے میں جس پر قبضہ کر چکا ہے اور دونوں شریک ہوں گے برتن میں یعنی صحیح ہے بیچ اس میں جس پر قبضہ کر چکا ہے اور فاسد ہے اس حصے میں جس پر قبضہ نہیں کیا ہے اور فساد پھیلے گا نہیں جیسے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں باب سلم میں کہ فساد طاری ہے اگر سخت ہو گیا بعض برتن تو لے کر مشتری باقی کو اسکے حصہ ثمن کے عوض یا واپس کر دے یعنی اگر سخت ہو گیا بعض برتن تو مشتری کو اختیار ہے کیونکہ شرکت میں ہے برتن میں اور بعض ثمن پر قبضہ کرنے کی صورت میں شرکت ثابت ہو گئی ہے لیکن مشتری کو واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے اس عیب کی وجہ سے کیونکہ یہ ثابت ہو گئی ہے مشتری کی رضامندی سے کیونکہ شرکت اس کی طرف سے ثابت ہو گئی ہے اس لئے کہ اس نے بعض ثمن ادا کیا ہے اور بعض نہیں تو دونوں راضی ہو گئے ہیں اس عیب پر بخلاف استحقاق کے اس لئے کہ مشتری اس پر راضی نہیں ہے تو اس کو واپس کرنے کا اختیار ہے۔

**تشریح:** جس نے چاندی کا برتن بیچ دیا اور بعض ثمن پر قبضہ کیا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے چاندی کا ایک برتن فروخت کیا اور پورے ثمن پر قبضہ نہ کیا بلکہ بعض ثمن پر قبضہ کیا اور اس حالت میں جدا ہو گئے تو جس مقدار پر قبضہ کیا ہے اس کے بقدر عوض میں عقد صحیح ہے اور باقی میں باطل ہے اور برتن دونوں کے درمیان مشترک ہے مثلاً چاندی کا ایک برتن سو درہم وزن کا ہے مشتری نے اس کو خرید لیا سو درہم کے عوض میں اور پچاس درہم ادا کر دئے اور پچاس باقی ہے تو پچاس درہم کے عوض میں عقد صحیح ہے اور باقی میں باطل ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ عقد صرف ہے

اور عقد صرف میں جدا ہونے سے پہلے پہلے عوضین پر قبضہ کرنا شرط ہے پس جس قدر مقدار میں شرط پائی گئی اس میں عقد صحیح ہوگا اور جتنے حصے میں شرط نہیں پائی گئی اس میں عقد فاسد ہوگا تو پچاس درہم کے عوض میں عقد صحیح ہے اور پچاس درہم کے عوض میں باطل ہے اور یہ برتن بائع اور مشتری کے درمیان مشترک ہوگا

**ولا یبطل الفساد....** سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض.... یہ ہے کہ جب قبضہ نہ پائے جانے کی وجہ سے نصف برتن میں عقد فاسد ہو گیا تو یہ فساد پوری بیع میں پھیل جانا چاہئے اور پورا عقد فاسد ہونا چاہئے۔

جواب... جواب یہ ہے کہ فساد دو قسم پر ہے (۱) فساد اصلی (۲) فساد طاری فساد اصلی وہ ہے جو ابتدائے عقد میں فساد ہو اور اگر عقد صحیح منعقد ہوا ہو اور فساد بعد میں پیدا ہو گیا ہو اس کو فساد طاری کہتے ہیں فساد اصلی کی صورت میں پورا عقد فاسد ہو جاتا ہے اور فساد طاری کی صورت میں پورا عقد فاسد نہیں ہوتا بلکہ فساد بقدر فساد ہوتا ہے یعنی جس قدر بیع میں فساد ہوا اس تک فساد منحصر رہے گا اور پوری بیع میں نہیں پھیلے گا تو یہاں پر بھی فساد طاری ہے اصلی نہیں ہے لہذا صرف آدمی بیع میں فساد ہوگا اور آدمی میں نہ ہوگا جیسے کہ اس کی تفصیل باب السلم میں گزر گئی ہے۔

**وان استحق بعضہ:** بصورت مسئلہ یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں اگر برتن کسی کا مستحق ہو گیا یعنی بائع اور مشتری کے علاوہ کوئی اور شخص اس کا مستحق ظاہر ہوا اور اس نے آدھا برتن استحقاقاً لے لیا تو مشتری کو اختیار ہے چاہے باقی برتن کو اسکے حصہ ثمن کے عوض لے لے یا برتن واپس کر دے اور بائع سے اپنا ثمن واپس لے لے کیونکہ برتن میں شرکت عیب ہے اور اس عیب پر مشتری راضی نہیں ہے لہذا اس کو اختیار ہے۔

**ولی صورة قبض بعض الثمن...** ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض... یہ ہے کہ جب مشتری نے بعض ثمن ادا کیا اور بعض ادا نہیں کیا اس صورت میں بھی تو شرکت موجود ہے تو اس صورت میں بھی عیب شرکت کی وجہ سے مشتری کو اختیار دینا چاہئے حالانکہ اس صورت میں آپ مشتری کو اختیار نہیں دیتے واپس کرنے کا۔

جواب... جواب یہ ہے کہ اس صورت میں یہ عیب مشتری کی وجہ سے پیدا ہوا ہے کیونکہ مشتری نے پورا ثمن مجلس عقد میں ادا نہیں کیا ہے اگر مشتری پورا ثمن ادا کرتا تو عیب شرکت لازم نہ آتا لیکن مشتری نے پورا ثمن ادا نہیں کیا ہے اس وجہ سے اس میں شرکت کا عیب پیدا ہو گیا ہے تو گویا مشتری اس عیب پر راضی ہے اور جب مشتری عیب پر راضی ہے تو اس کو واپس کرنے کا اختیار نہ ملے بخلاف اس صورت کے کہ برتن کا کوئی مستحق نکل آیا تو اس صورت میں عیب مشتری کی وجہ سے نہیں آیا ہے بلکہ بائع کی

مجہ سے آیا ہے کہ بائع نے اس کو مشترک برتن فروخت کیا ہے اور شرکت پر مشتری راضی نہیں ہے لہذا مشتری کو اختیار ملے گا کہ چاہے تو لے لے یا واپس کر دے۔

ولو استحق بعض قطعة نقرة بيعت اخذ ما بقى بحصته بلا خيار لان الشركة ليست بعيب في لفظ النقرة لان التبعض لا يضره

ترجمہ.... اور اگر چاندی کے ٹکڑے کا بعض حصہ مستحق ہو گیا جو بیچا گیا ہو تو لے گا باقی کو اس کے حصہ شئ کے عوض بغیر خیار کے کیونکہ شرکت عیب نہیں ہے چاندی کے ٹکڑے میں کیونکہ کاٹنا اس کو ضرر نہیں دیتا۔

تشریح::: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے چاندی کا ایک ٹکڑا فروخت کیا اور مشتری نے لے لیا اس کے بعد اس کا کوئی متن ظاہر ہوا یعنی ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ اس میں کچھ حصہ میرا ہے اور اس نے اپنا حصہ ثابت کر کے لے لیا تو مشتری باقی چاندی کے حصہ کو لے گا اس کے حصہ شئ کے عوض میں اور اس کو لینے اور نہ لینے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ ہر حال میں لینا ہوگا کیونکہ چاندی کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا عیب نہیں ہے اور جب ٹکڑے کرنا عیب نہیں ہے تو اس میں شرکت بھی عیب نہ ہوگا اور جب شرکت عیب نہیں ہے تو مشتری کو واپس کرنے کا اختیار بھی نہ ہوگا۔

وصح بيع درهمين ودينار بدرهم ودينارين وبيع كبر وكر شعير بكري بر وكري شعير هذا عندنا وما عند زفر والشافعي فلا يجوز لانه قابل الجملة بالجملة ومن ضرورته الانقسام على الشيوع ولما صرح الجنس الى خلاف الجنس تغير تصرفه قلنا بالمقابلة المطلقة يحتمل الصرف المذكور وليس فيه تغير تصرفه لان موجه ثبوت الملك في الكل بمقابلة الكل فيكون الدرهمان في مقابلة الدينارين والدينار في مقابلة الدرهم ويكون كبر البر في مقابلة كرى الشعير وكر الشعير في مقابلة كرى البر

ترجمہ... اور صحیح ہے بیچنا دو درہم اور ایک دینار کا ایک درہم اور دو دینار کے عوض اور ایک کرگندم اور ایک کر جو کا دو کرگندم اور دو کر جو کے عوض بیچنا یہ ہمارے نزدیک ہے امام زفر اور امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں ہے کیونکہ اس نے مجموعہ کا مجموعہ کے ساتھ مقابلہ کیا ہے اور اس کا تقاضا مشترک طور پر ہوا ہے اور جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے میں اس کے تصرف کو متغیر کرنا لازم آتا ہے ہم کہتے ہیں کہ مطلقاً مقابلہ مذکورہ صورت کی طرف پھیرنے کا بھی احتمال رکھتا ہے اور اس میں اس کے تصرف کا متغیر کرنا لازم نہیں آتا کیونکہ اس کا موجب ملکیت ثابت کرنا ہے کل کے اندر کل کے مقابلے میں تو دو درہم دو دینار کے مقابلے میں ہوگا اور ایک دینار ایک درہم کے مقابلے میں اور ایک کرگندم دو کر جو کے مقابلے میں ہے اور ایک کر جو دو کرگندم کے مقابلے میں ہوگا

نشر دودرہم اور ایک دینار کو دودینار اور ایک درہم کے عوض بیچنا:

مورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دودرہم اور ایک دینار کو ایک درہم اور دودینار کے عوض فروخت کیا یا ایک کرگندم اور دو کر جو کو ایک کر جو اور دو کرگندم کے عوض فروخت کیا تو ہمارے نزدیک یہ بیع جائز ہے کیونکہ ہمارے یہاں قاعدہ یہ ہے کہ اگر مختلف جنس اسوا میں ایک جنس کو اسی کی جنس کا بدلہ شہرانے میں عقد فاسد ہوتا ہو تو جنس کو خلاف الجنس کی طرف پھیر دیا جائے گا تاکہ عقد فاسد ہونے سے بچ جائے یعنی دودرہم کو دودینار کا عوض شمار کیا جائے گا اور ایک درہم کو ایک دینار کا عوض شمار کیا جائے گا اسی طرح ایک کرگندم کو دو کر جو کا عوض شمار کیا جائے گا اور ایک کر جو کو دو کرگندم کا عوض شمار کیا جائے گا اگر ایسا نہ کیا گیا بلکہ ایک درہم کو دو درہم کا عوض قرار دیا گیا اور ایک دینار کو دودینار کا عوض قرار دیا گیا تو یہ بالزام آئے گا اور یہ حرام ہے اس لئے یہ عقد بھی حرام ہوگا تو حرام سے بچنے کا طریقہ یہ ہے کہ جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیر دیا جائے۔

امام زفر اور امام شافعی کے نزدیک یہ عقد جائز نہیں ہے۔

امام زفر اور امام شافعی کی دلیل..... یہ ہے کہ عاقدین نے کل کو کل کے مقابلہ میں ڈالا ہے یعنی انہوں نے تو دودرہم اور ایک دینار کا مجموعہ ایک درہم اور دودینار کے مجموعہ کے ساتھ مقابلہ کیا ہے اور اس تقابل کا تقاضا یہ ہے کہ انقسام بطریقہ شیوع ہو بطریق تعین یعنی بدلیں میں سے ہر ایک بدل کا ہر جز دوسرے بدل کے ہر جز کے مقابل ہو تو دودرہم کا ہر جز دودینار کے مقابلے میں بھی ہے اور اس کے ساتھ ایک درہم کے مقابلے میں بھی ہے اسی طرح ایک دینار کا ہر جز دودرہم کے مقابلے میں بھی ہے اور ایک دینار کے مقابلے میں بھی ہے تو یہ تقسیم بطریقہ شیوع ہے بطریقہ تعین نہیں ہے یعنی یہ نہیں ہے کہ دودرہم ایک دینار کے عوض میں ہے اور دودینار ایک درہم کے مقابلے میں ہے اس لئے کہ تعین کی صورت میں یعنی جنس کو خلاف الجنس کی طرف پھیرنے میں عاقدین کے تصرف کو خیر کرنا لازم آتا ہے اور عاقدین کے تصرف کو خیر کرنا جائز نہیں ہے

تساہاری دلیل: یہ ہے کہ مذکورہ مقابلہ میں دودرہم اور ایک دینار کا جو مقابلہ ہے ایک درہم اور دودینار کے ساتھ یہ مطلق مقابلہ ہے اس میں (۱) یہ بھی احتمال ہے کہ مجموعہ کا مقابلہ مجموعہ کیساتھ ہو (۲) اور یہ بھی احتمال ہے کہ فرد کا مقابلہ فرد کے ساتھ ہو یعنی مقابلہ مطلق میں جس طرح مقابلہ کل بالکل کا احتمال ہے اسی طرح مقابلہ فرد بالفرد کا بھی احتمال ہے تو مقابلہ کل بالکل کی صورت میں عاقدین کا تصرف فاسد ہو جاتا ہے اور مقابلہ فرد بالفرد کی صورت میں عاقدین کا تصرف صحیح ہو جاتا ہے لہذا عاقدین کے تصرف کو صحیح کرنے کیلئے اس عقد کو مقابلہ فرد بالفرد میں غیر جنسہ پر حمل کیا جائے گا۔

امام زفر اور امام شافعی کا یہ کہنا کہ انہیں عاقدین کے تصرف کو خیر کرنا لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں عاقدین

کے تصرف کو متغیر کرنا لازم نہیں آتا کیونکہ موجب اور مقصود سب کا ثبوت ملک ہے کل میں کل کے مقابلے میں چاہے مقابلہ کل بالکل ہو یا مقابلہ فرد بالفرد ہو دونوں میں ملک کو ثابت کرنا ہے عاقدین کیلئے لھذا اور درہم دو دینار کے مقابلے میں ہوں گے اور ایک درہم ایک دینار کے مقابلے میں ہوگا اسی طرح ایک کرگندم دو کر جو کے مقابلے میں ہوگی اور ایک کر جو دو کرگندم کے مقابلے میں ہوگا۔

وبیع احد عشر درهما بعشرة دراهم ودينار بان يكون عشرة دراهم بعشرة الدراهم بقى درهم لى مقابلة دينار .

ترجمہ . اور صحیح ہے بیچنا گیارہ درہم کا دس درہم اور ایک دینار کے عوض تو دس درہم دس دینار کے عوض ہوں گے اور ایک درہم ایک ایک دینار کے مقابلے میں ہو گیا۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے گیارہ درہم کو دس درہم اور ایک دینار کے عوض فروخت کئے تو یہ بیچ جائز ہے اور یہ کہا جائے گا کہ اس نے دس درہم کو دس درہم کے عوض فروخت کئے ہے اور ایک دینار کو ایک درہم کے عوض فروخت کیا ہے کیونکہ یہ عاقدین ہیں اور مسلمان کی شان یہ ہے کہ یہ عقد صحیح کا ارتکاب کرے گا نہ کہ عقد فاسد کا اور عقد کے صحیح ہونے کی یہ صورت ہے کہ دس درہم کو دس درہم کا عوض قرار دیا جائے اور ایک درہم کو ایک دینار کا عوض قرار دیا جائے۔

وبیع درهم صحيح ودرهمين غلتين بدرهمين صحيحين ودرهم غلة الغلة ما يورده بيت المال وباعل التجار وانما يجوز هذا لتحقيق التساوى فى الوزن وسقوط اعتبار الجودة .

ترجمہ . اور جائز ہے بیچ ایک کھرے درہم اور دو کھوٹے درہم کی عوض میں دو کھرے درہم اور ایک کھوٹے درہم کی غلہ دو درہم ہے جس کو بیت المال رد کرتا ہے اور تاجر لوگ لیتے ہیں اور یہ بیچ جائز ہے کیونکہ برابری موجود ہے وزن میں اور کھرے ہونے کا اعتبار ساقط ہے۔

تشریح: جو دت اور رداءت کا اعتبار ساقط ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک درہم صحیح اور دو درہم کھوٹا کو فروخت کیا دو درہم صحیح اور ایک درہم کھوٹا کے عوض تو یہ بیچ صحیح ہے اس لئے کہ کھرا ہونا اور کھوٹا ہونا وصف ہے اور درہم میں کھرے کھوٹے کا اعتبار نہیں کیونکہ جسدھا وردیھا سواء ہے یہ تین درہم کی بیچ ہے تین درہم کے عوض اور یہ جائز ہے اس لئے یہ وزن میں سب برابر ہے۔



ظہر ان دراهم کو کہتے ہیں جن کو بیت المال نہیں لیتا اور تاجر لوگ اس کو لیتے ہیں۔ صاحب اشرف الہدایہ فرماتے ہیں کہ غلہ کو لے دراهم کو نہیں کہتے بلکہ ان دراهم کو کہتے ہیں جو ریزگاری ہو یعنی ٹوٹے ہوئے ہو جیسے ہمارے زمانے میں انھنی اور چونی یہ بھی ہے ہیں لیکن اگر کوئی آدمی ان ٹوٹے ہوئے پیسوں کی ایک بوری بینک میں لے جائے تو بینک اس کو نہیں لیتا اس کی وجہ یہ کہ یہ مال نہیں بلکہ وجہ یہ ہے کہ اسکا شمار کرنا مشکل ہوتا ہے اس لئے بینک نہیں لیتا لیکن عام لین دین میں یہ پیسے چلتے ہیں اسی طرح دراهم غلہ بھی ہیں یعنی ٹوٹے ہوئے دراهم۔

ربیع من علیہ عشرة دراهم ممن ہی له دینارا بها مطلقة ان دفع الدینار وتقاصا العشرة بالعشرة ای لزید علی عمرو عشرة دراهم فباع عمرو دینارا من زید بعشرة مطلقة ای لم یضف العقد بالعشرة التی علی عمرو صح البیع ان دفع الدینار فصار لكل واحد منهما علی الآخر عشرة دراهم فتقاصا العشرة بالعشرة لیکون هذا التقاصی فسخا للبیع الاول وهو بیع الدینار بالعشرة المطلقة بیعا للدینار بالعشرة لیس علی عمرو اذلم یحمل علی هذا لکان استبدالاً ببذل الصرف ولا یجوز هذا اذا باع الدینار بالعشرة المطلقة اما اذا باعه بالعشرة التی لی علی عمرو صح ویقع المقاصة بنفس العقد۔

ترجمہ: اور جائز ہے بیچنا اس کا جس پر دس دراهم قرض ہیں اس کو جس کا قرض ہے ایک دینار دس دراهم کے عوض مطلق بیچ کے ساتھ اگر دینار دیدیا اور دس دراهم کا دس دراهم کے ساتھ بدلا کر دیا یعنی زید کا عمرو پر دس دراهم ہیں تو بیچ دیا عمرو نے زید کو ایک دینار دس دراهم کے عوض مطلق بیچ کے ساتھ یعنی عقد کو منسوب نہیں کیا ان دس دراهم کو جو عمرو پر ہیں تو بیچ صحیح ہے اگر عمرو نے دینار دیدیا تو ہر ایک کا دوسرے پر دس دس دراهم لازم ہو گئے پھر دس کو دس سے منہا کر دیا تو یہ مجری کرنا صحیح کرنا ہے بیچ اول کو اور وہ بدلا کر بیچا ہے دس دراهم مطلق کے عوض اور بیچ ہے ایک دینار کی اس دس دراهم کے عوض جو عمرو پر ہیں اس لئے کہ اگر اس پر حمل نہ کیا جائے تو عقد صرف کے بدل کا استبدال لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں ہے یہ اس وقت ہے کہ دینار کو بیچ دیا مطلق دس دراهم کے عوض لیکن اگر بیچ دیا ان دس دراهم کے عوض جو عمرو پر ہیں تو صحیح ہے اور واقع ہوگا مجری کرنا نفس عقد سے۔

شرح: قرض دار کو دراهم کے عوض دینار فروخت کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید کے عمرو پر دس دراهم قرض ہیں پھر عمرو نے زید کو ایک دینار فروخت کیا دس دراهم کے عوض تو اس بیچ کی بد صورتی نہیں ہیں (۱) جو متن میں ہے کہ عمرو نے زید کو ایک دینار دس دراهم کے عوض فروخت کیا مطلق بیچ کے ساتھ (۲) یہ کہ عمرو نے زید کو ایک دینار فروخت کیا دس دراهم کے عوض اس شرط پر کہ یہ اس قرض کا عوض ہے جو زید کا عمرو پر ہے یہ صورت شرح میں

ذکر ہے۔

پہلی صورت کی تفصیل یہ ہے کہ زید کا عمرو پر دس دراهم قرض ہے پھر عمرو نے زید کو ایک دینار فروخت کیا دس دراهم کے عوض بیع مطلق کے ساتھ یعنی سابقہ قرض کا کوئی تذکرہ نہ ہوا اور عمرو نے زید کو دینار سپرد بھی کیا اور زید نے دینار پر قبضہ کر لیا تو یہ بیع صحیح ہے اب زید کا عمرو پر دس دراهم لازم ہیں قرض کی وجہ سے اور عمرو کا زید پر دس دراهم لازم ہو گئے بیع (ثانی) کی وجہ سے تو ہر ایک کا دوسرے پر دس دس دراهم لازم ہو گئے پھر اسکے بعد دونوں نے دس دس دراهم کا مقاصہ کر لیا یعنی زید کے عمرو پر جو دس دراهم تھے قرض کی وجہ سے اور عمرو کے زید پر جو دس دراهم تھے بیع کی وجہ سے ان کا آپس میں ادلا بدلا یعنی دس کو دس سے منہا کر دیا تو یہ جائز ہے سوال۔ جب بیع ثانی مطلق ہوئی تو بائع کو دس درہم پر قبضہ کرنا چاہئے اور قبضے سے پہلے اس کو قرض کے عوض منہا کرنا تو بدل صرف میں تصرف کرنا ہے اور بدل صرف میں استبدال قبضے سے پہلے ناجائز ہے۔

جواب .. یہ تقاضی دو باتوں کو محضمن ہے۔ یک یہ کہ پہلا عقد یعنی دینار اور دراهم کے درمیان جو مطلق عقد ہوا تھا وہ معتبر ہو گیا۔

دوم یہ کہ یہ عقد ان دس دراهم کی طرف منسوب ہو گیا جو دس دراهم عمرو (مقروض) پر لازم ہے گویا کہ عمرو (مقروض) نے یوں کہا کہ میں نے یہ دینار تیرے ہاتھ ان دس دراهم کے عوض فروخت کیا جو تیرے مجھ پر واجب ہیں جب پہلا عقد فتح ہو گیا اور عقد ثانی ان دراهم کی طرف منسوب ہو گیا جو مقروض کے مقروض پر لازم ہیں تو بدل صرف میں استبدال لازم نہ آیا اور یہ مقاصہ صحیح ہوا یہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ دینار کو دس دراهم کے عوض بیع مطلق کے ساتھ فروخت کیا ہو۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ دینار کو دراهم کے عوض بیع مطلق کے ساتھ فروخت نہ کرے بلکہ یوں کہے کہ دینار ان دس دراهم کے عوض ہے جو مقروض (زید) کا مقروض (عمرو) پر ہے تو اس صورت میں نفس بیع سے مقاصہ ہو جاتا ہے کیونکہ بیع صرف میں قبضے سے پہلے عوضین پر قبضہ شرط ہے یہاں دینار پر تو زید نے فی الحال مجلس عقد میں قبضہ کر لیا اور دراهم پر پہلے سے قبضہ ہو چکا ہے تو جدا ہونے سے پہلے دونوں عوضوں پر قبضہ ہو گیا جب یہ عقد صحیح ہوا تو مقاصہ بھی جائز ہوا۔

فان غلب علی الدراهم الفضة وعلى الدنانير الذهب فهما فضة وذهب حکما فلم یجز بیع الخالصه ولا بیع بعضه ببعض المتساویا وزناً وان غلب علیهما الغش فهما فی حکم العرضین لیبعه بالفضه الخالصه علی وجوه حلیه السیف ای ان كانت الفضة الخالصه مثل الفضة التي فی الدراهم او اللز او لا یدری لا یصح وان كانت اکثر یصح ان لم یفترقا بلا قبض و یجنسه متفاضلا صح بشرط القبض لی

المجلس وانما يصح صرف الجنس الى خلاف الجنس لانه في حكم شينين فضة وصفر فاذا شرط  
الفض في الفضة يشترط في الصفر لعدم التمييز.

ترجمہ.. اور اگر دراہم پر چاندی غالب ہو اور دنانیر پر سونا تو یہ دونوں چاندی اور سونے کے حکم میں ہیں تو جائز نہیں ہے ان میں  
سے ایک کو بیچنا اپنی جنس کے عوض مگر برابری کے ساتھ وزن کے اعتبار سے اور اگر ان دونوں پر کھوٹ غالب ہو تو یہ دونوں سامان  
کے حکم میں ہیں تو اس کا بیچنا خالص چاندی کے عوض اس میں بھی وہی صورتیں ہیں جو تکوار کی بیچ میں گزر گئیں ہیں یعنی اگر خالص  
چاندی اس چاندی کے برابر ہو جو دراہم میں ہے یا کم ہو یا معلوم نہ ہو تو صحیح نہیں ہے اور اگر زیادہ ہو تو صحیح ہے اگر جدا نہ ہوئے  
تو نہ کے بغیر اور اپنی جنس کے عوض زیادتی کے ساتھ بھی صحیح ہے اس شرط پر کہ مجلس میں اس پر قبضہ ہو جائے اور یہ اس لئے صحیح ہے  
کہ جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیر دیا جائے گا کیونکہ یہ دو چیزوں کے حکم میں ہے چاندی اور پیتل جب شرط ہے چاندی میں قبضہ  
کرنا تو پیتل میں بھی شرط ہوگا اس لئے دونوں میں تمیز نہیں ہے۔

تشریح... دراہم میں اگر کھوٹ غالب ہو تو؟

مسئلہ یہ ہے کہ جب دراہم اور دنانیر میں غش یعنی کھوٹ مغلوب ہو اور سونا چاندی غالب ہو تو یہ دراہم خالص دراہم کے حکم میں  
ہیں اس لئے کہ معمولی غش سے تو کوئی بھی درہم خالی نہیں ہوتا تو اعتبار غالب کا ہوگا اور جب چاندی یا سونا غالب ہو تو پورے  
دراہم خالص دراہم کے حکم میں ہوں گے اور جب اس کا تبادلہ ہو خالص دراہم کے عوض تو تساوی کے ساتھ وزن ضروری ہوگا  
غش انکل سے اس کی بیچ جائز نہ ہوگی اور نہ ان دراہم مغشوشہ کا آپس میں تبادلہ انکل کے ساتھ جائز ہوگا یعنی اگر ان دراہم  
مغشوشہ (مغلوب الغش) کی بیچ دراہم مغشوشہ (مغلوب الغش) کے ساتھ ہو تو پھر بھی تساوی ضروری ہوگی اور وزن کرنا ضروری  
ہوگا انکل سے بیچنا جائز نہیں ہے۔

اور اگر دراہم میں غش غالب ہو اور سونا یا چاندی مغلوب ہو تو پھر یہ دراہم عام سامان کے حکم میں ہیں پس اس کی بیچ آپس میں  
خالص سونے یا خالص چاندی کے عوض اس میں وہی صورتیں ہیں جو تکوار اور اس کے زیور کی بیچ میں گزر گئیں ہیں یعنی اگر اس کا  
تبادلہ خالص سونے یا خالص چاندی کے عوض میں ہو تو اگر خالص سونا یا چاندی اس سونے یا چاندی کے برابر ہو یا اس سے کم ہو  
معلوم نہ ہو کہ وہ کتنا ہے تو ان تین صورتوں میں بیچ فاسد ہے کیونکہ یا تو تحقق رہا ہے برابری اور کمی کی صورت میں اور یا شبہہ  
رہا ہے جبکہ معلوم نہ ہو۔ جیسے کہ سیف محلی کے مسئلے میں اس کی تحقیق گزر چکی ہے۔

اور اگر خالص سونا یا چاندی زیادہ ہو اس سونے یا چاندی سے جو دراہم مغشوشہ میں ہیں تو اس صورت میں بیچ جائز ہے اس شرط پر

کہ دونوں پر مجلس عقد میں قبضہ ہو جائے کیونکہ پھر بھی بیع صرف ہے اور بیع صرف میں عاقدین کے جدا ہونے سے پہلے دونوں عوضوں پر قبضہ کرنا شرط ہے۔

**وبجنسہ متفاضلا:** مسئلہ یہ ہے کہ دراہم مغشوشہ کو جب دراہم مغشوشہ (دونوں طرف وہ دراہم ہوں جس میں غش غالب ہو) کے ساتھ تبادلہ کیا جائے یعنی جنس کا جنس کے ساتھ تبادلہ ہو اس میں کسی ایک جانب میں زیادتی جائز ہے اس شرط پر کہ دونوں پر مجلس عقد میں قبضہ کیا جائے۔۔۔ جواز کی وجہ یہ ہے کہ دراہم مغشوشہ دو چیزوں کے حکم میں ہیں (۱) چاندی (۲) پتیل۔ پس ہر جانب میں چاندی بھی ہے اور پتیل بھی لہذا جنس کو خلاف الجنس کی طرف پھیر دیا جائے گا یعنی ایک جانب میں جو چاندی ہے وہ اس پتیل کا عوض قرار دیا جائے گا جو دوسری جانب دراہم میں ہے اور اسی طرح دوسری جانب کی چاندی اس پتیل کا عوض قرار دیا جائے گا جو اس جانب کے دراہم میں ہے۔

اور پتیل پر قبضہ کرنا اس لئے شرط ہے کہ پتیل چاندی سے جدا نہیں ہو سکا اور چاندی پر قبضہ کرنا تو عقد صرف کی وجہ سے شرط ہے اور پتیل اس کا تابع ہے اس لئے پتیل پر بھی قبضہ شرط ہے۔

وان شری سلعۃ بالدرہم المغشوشۃ او بالفلوس النافقۃ صح فان کسدت بطل ای کسدت قبل تسلیعہا بطل عند ابی حنیفۃ وعندہما لایبطل فعند ابی یوسف یجب قیمتہا یوم البیع وعند محمد آخر ما یعامل بہ الناس ولو استقرض فلوسا فکسدت یجب مثلہا ہذا عند ابی حنیفۃ وعند ابی یوسف یجب قیمتہ یوم القبض وعند محمد یوم الکساد کما مر

ترجمہ۔ اگر کسی نے دراہم مغشوشہ کے عوض کوئی سامان خرید یا رائج الوقت فلوس کے ساتھ تو صحیح ہے پس اگر ان کا چلن بند ہو گیا تو بیع باطل ہوگی یعنی چلن بند ہو گیا حوالہ کرنے سے پہلے تو بیع باطل ہوگی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک باطل نہ ہوگی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک واجب ہوگی اس کی قیمت بیع کے دن کی اور امام محمدؒ کے نزدیک آخری دن کی جس دن لوگوں نے اس پر معاملہ چھوڑ دیا ہے اور اگر رائج الوقت فلوس قرض لے لئے پھر ان کا چلن بند ہو گیا واجب ہے قرض دار پر اس کا مثل واپس کرنا یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک واجب ہے اس کی قیمت قبضے کے دن کی اور امام محمدؒ کے نزدیک چلن بند ہونے کے دن کی جیسے کہ گزر گیا ہے۔

**تشریح:** اگر کرنسی کا چلن بند ہو جائے؟ صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دراہم مغشوشہ کے عوض ایک چیز خرید لی اور ابھی تک دراہم بائع کو حوالہ نہ کر پایا تھا کہ دراہم مغشوشہ کا چلن بند ہو گیا یا کسی نے رائج الوقت کرنسی کے ساتھ کوئی چیز خرید لی

اور ابھی تک کرنی حوالہ نہ کر پایا تھا کہ کرنسی کھولنا ہوگی تو اس صورت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع باطل ہوگی اور صاحبین کے نزدیک بیع باطل نہ ہوگی پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مشتری پر اس چیز کی قیمت واجب ہوگی اس دن کی جس دن بیع ہوئی تھی کیونکہ دراہم کا ضمان اس بیع سے لازم ہوا ہے اگر بیع نہ ہوتی تو ضمان بھی لازم نہ ہوتا جب بیع کی وجہ سے ضمان لازم ہوا ہے تو قیمت بھی اس دن کی مستتر ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک جس دن دراہم مفشوشہ کا چلن بازار سے بند ہوا ہے اس دن کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ دراہم مفشوشہ سے منسلک ہو کر قیمت کی طرف آتا اسی دن واجب ہوا ہے پس جس دن قیمت کی طرف انتقال ہوا ہے قیمت کے سلسلہ میں اسی دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب فلوں کا رواج ختم ہو گیا تو بیع ہی فاسد ہوگی کیونکہ دراہم مفشوشہ کا ثمن ہونا لوگوں کے اتفاق سے ہے اور رواج ختم ہونے سے اس کی ثمنیت ختم ہو گئی لہذا بیع بلا ثمن رہ گئی اور بیع بلا ثمن باطل ہوتی ہے لہذا جب دراہم کا رواج ختم ہو گیا تو بیع فاسد ہوگی اور جب عقد باطل ہوا تو مشتری پر بیع واپس کرنا لازم ہے اور اگر بیع ہلاک ہو گئی ہو تو اس کی قیمت واپس کرنا لازم ہوگا۔

**ولو استقرض فلو سا فکسدت :** مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے رائج الوقت کرنسی قرض لے لی اور پھر واپس کرنے سے پہلے کرنسی کا رواج ختم ہو گیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کرنسی کا مثل واپس کرنا لازم ہے یعنی جس قدر فلوں قرض لئے تھے اس کا مثل واپس کر دے کیونکہ قرضہ عاریت ہے اور عاریت میں اسی چیز کو واپس کیا جاتا ہے جس کو لیا تھا چاہے وہ ناقص ہو یا کاسد تو قرضے میں بھی اس کرنسی کا واپس کرنا لازم ہوگا جو کاسد ہوئی ہے۔

اور صاحبین کے نزدیک مقروض پر اس کرنسی کی قیمت واپس کرنا لازم ہے نہ کہ مثل کیونکہ رواج ختم ہونے کی وجہ سے اس کی ثمنیت ختم ہو گئی ہے اور جب وصف ثمنیت باقی نہیں ہے تو یہ اس کرنسی کا مثل نہیں ہے جس میں ثمنیت موجود تھی لہذا جب یہ اس کا مثل نہیں ہے تو اس کا واپس کرنا واجب بھی نہیں ہے بلکہ اس کی قیمت واپس کرنا لازم ہے اب امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قبضے کے دن کی قیمت لازم ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک آخری اس دن کی قیمت لازم ہوگی جس دن بازار سے اس کا رواج ختم ہو گیا ہے کامر تفصیل۔

ومن اشتری شیئا بنصف درهم فلو س او دانق فلو س او قیراط فلو س صح وعلیہ مایا ع بنصف درهم او دانق او قیراط منها ای اشتری شیئا بنصف درهم او دانق او قیراط علی ان یعطی عوض ذلک الثمن فلو س صح وعلی المشتري من الفلو س ما یعطی فی مقابلة ذلک الثمن والقیراط عند الحساب نصف

عشر المثقال وعند زفر لا يجوز هذا البيع لان الفلوس عددية وتقديرها بالدائق ونحوه ينبئ عن الوزن ولنا ان الثمن هو الفلوس وهي معلومة.

ترجمہ۔ اور اگر کسی نے کوئی چیز خرید لی نصف درہم فلوس کے عوض یا نصف درہم دائق کے عوض یا نصف درہم دائق، یا نصف درہم قیراط کے عوض تو صحیح ہے اور اس پر لازم ہے اس قدر فلوس جو نصف درہم کے عوض پہنچ جاتے ہیں یا دائق اور قیراط کے عوض یعنی خرید لی ایک چیز نصف درہم فلوس کے عوض یا نصف دائق اور قیراط کے عوض اس شرط پر کہ اس ثمن کے عوض میں فلوس دے گا تو یہ صحیح ہے اور مشتری پر لازم ہے وہ فلوس جو اس ثمن کے مقابلے میں دئے جاتے ہیں اور قیراط اہل حساب کے نزدیک عشر مثقال کا نصف ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہیں ہے کیونکہ فلوس عددی ہیں اور ان کو مشروط کرنا دائق وغیرہ کے ساتھ خبر دیتا ہے وزن سے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ثمن فلوس ہے اور وہ معلوم ہے۔

**تشریح: نصف درہم فلوس اور نصف دائق فلوس کا بیان:**

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے نصف درہم فلوس کے عوض ایک چیز خرید لی یا نصف دائق فلوس کے عوض یا نصف قیراط فلوس کے عوض یعنی ایک چیز اس شرط پر خرید لی کہ بائع کو عوض میں نصف درہم نہ ملے گا بلکہ نصف درہم کے عوض بازار میں جتنے فلوس پکٹے ہیں وہ فلوس ملیں گے یا نصف دائق چاندی کے عوض جتنے فلوس ملیں گے مشتری وہ ادا کرے گا تو یہ عقد جائز ہے اور مشتری پر اتنے فلوس کو ادا کرنا واجب ہوگا جو نصف درہم کے یا نصف دائق یا نصف قیراط کے عوض بازار میں پکٹے ہیں۔

امام زفرؒ کے نزدیک یہ عقد جائز نہیں ہے دلیل یہ ہے کہ مشتری نے یہ چیز فلوس کے عوض خریدی ہے اور فلوس عددی ہے اور نصف درہم قیراط اور دائق وزنی چیزیں ہیں تو نصف درہم۔ قیراط اور دائق کے ذکر کرنے سے فلوس کا عدد معلوم نہیں ہوا اور جب فلوس کا عدد معلوم نہیں ہے تو ثمن کی مقدار مجہول ہے اور ثمن کی مقدار مجہول ہونے سے بیع فاسد ہوتی ہے لہذا مذکورہ صورت میں بیع فاسد ہے۔

**ہماری دلیل:** ہماری دلیل یہ ہے کہ جو فلوس نصف درہم کے عوض پکٹے ہیں وہ سب کو معلوم ہیں مجہول نہیں جب فلوس معلوم ہیں تو ثمن بھی معلوم ہوا اور جب ثمن معلوم ہے تو بیع بھی جائز ہوگی۔

قیراط کی مقدار: دائق درہم کا چھٹا حصہ ہوتا ہے اور قیراط دائق کا نصف ہوتا ہے گویا کہ قیراط درہم کا بارہواں حصہ ہے۔ اوزان شرعیہ کی مزید تفصیل پہلے وزن سبہ کی تحقیق کے تحت گزر گئی ہے وہاں ملاحظہ فرمائیں۔



ولو قال لمن اعطاه درهما اعطني بنصفه فلوسا وبنصفه نصفا الاحبة فسد البيع ای قال اعطني بنصفه فلوسا وبنصفه ماضرب من الفضة على وزن نصف درهم الاحبة فيلزم الربوا بخلاف اعطني نصف درهم فلوس وبنصفه الاحبة ای اعطاه الدرهم وذكر الثمن ولم يقسم على اجزاء الدرهم فالنصف الاحبة بمثله وما بقى بالفلوس ولو كرر اعطني صح في الفلوس فقط ای كرر لفظ اعطني في الصورة الاولى وهي تقسيم الدرهم صح في الفلوس ولم يصح في الدراهم الاحبة لانه لما كرر اعطني صار بيعين

ترجمہ: اور اگر کہا اس کو جس کو درہم دیا ہے اس کے نصف کے عوض مجھے پیسے دیدو اور نصف کے عوض جب کہ نصف درہم دیدو تو بیع فاسد ہے یعنی کہا کہ اس کے آدھے کے عوض مجھے فلوس دیدو اور آدھے کے عوض وہ درہم دیدو جو چاندی سے بنایا جاتا ہے آدھے درہم کے وزن کے برابر ہوا ایک جب کہ کم تو لازم آئے گا ربوہ خلاف اس کے کہا کہ مجھے آدھے درہم کے فلوس دو اور آدھے درہم مگر جب کہ یعنی درہم اس کو دیدیا اور ثمن ذکر کیا اور تقسیم نہ کیا درہم کے اجزاء پر پس جب کہ نصف اپنے مثل کے عوض ہوگا اور باقی فلوس کا عوض ہوگا اور اگر مکرر ذکر کیا لفظ اعطني کو تو صحیح ہوگا فلوس میں فقط یعنی مکرر ذکر کیا لفظ اعطني کو پہلی صورت میں اور وہ ہے درہم کو تقسیم کرنا تو صحیح ہے فلوس میں اور جب کہ درہم میں صحیح نہیں ہے کیونکہ جب اس نے مکرر ذکر کیا لفظ اعطني کو تو یہ دو بیع ہوئیں۔

**تشریح: صراف سے آدھے درہم کے عوض فلوس خریدنے کا بیان:**

اس عبارت میں تین مسائل ہیں۔

مسئلہ (۱) اس قول سے شروع ہوتا ہے، ولو قال لمن اعطاه،، ایک آدمی نے صراف کو ایک درہم دیدیا اور کہا کہ آدھے درہم کے عوض مجھے فلوس یعنی پیسے دیدو اور جب کہ آدھا درہم دیدو تو اس صورت میں بیع فاسد ہے پوری بیع میں یعنی فلوس میں بھی فاسد ہے اور جب کہ نصف درہم میں بھی فاسد ہے یہ حضرت امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے اور صاحبین کے نزدیک نصف درہم کے عوض میں جو فلوس ہے اس میں بیع جائز ہے اور جب کہ نصف درہم میں بیع جائز نہیں ہے کیونکہ فلوس کے حق میں کوئی مانع بیع موجود نہیں ہے اور جب کہ نصف درہم میں مانع علت ربوا ہے۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے نصف درہم کا مقابلہ نصف درہم سے کیا ہے اور ایک جانب میں ایک جب کہ ہے تو ربوا متحقق ہوا اور یہ فساد چونکہ قوی ہے اسلئے کہ ربوا کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اور فساد قوی پورے عقد میں پھیل جاتا ہے اس وجہ سے ان فلوس میں بھی بیع فاسد ہوگی جو آدھے درہم کے عوض میں ہیں۔

مسئلہ (۲) اس قول سے شروع ہوتا ہے، بخلاف اعطی نصف درهم فلوں،، ایک آدمی نے صرف کو ایک درهم دیدیا اور کہا کہ مجھے اس درهم کے عوض نصف درهم فلوں اور جب کم نصف درهم دیدی یعنی ثمن کو اجزاء درهم پر تقسیم نہیں کیا تو یہ بیع جائز ہے پوری بیع میں کیونکہ اس صورت میں مشتری نے ایک درهم کے مقابلہ میں نصف درهم کی قیمت کے فلوں اور جب کم نصف درهم ذکر کیا ہے پس جب کم نصف درهم تو جب کم نصف درهم کے مقابلے میں ہو جائے گا اور نصف درهم اور ایک جب فلوں کے عوض میں ہو جائیں گے تو چاندی کا مقابلہ مساوی چاندی کے ساتھ ہو گیا اور ایک جب نصف درهم فلوں کے مقابلے میں ہو جائیں گے جس میں تساوی شرط نہیں ہے۔

مسئلہ (۳) اس قول سے شروع ہوتا ہے، ولو کور اعطی،، ایک آدمی نے صرف کو ایک درهم دیدیا اور کہا کہ، اعطی بنصفه فلوں ما واعطی بنصفه نصف الا حبة،، یعنی نصف درهم کے عوض فلوں دیدیا اور نصف کے عوض جب کم نصف درهم دیدی یعنی لفظ اعطاء کو مکرر ذکر کیا تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین سب کے نزدیک فلوں میں بیع جائز ہے اور جب کم نصف درهم میں بیع جائز نہیں ہے کیونکہ حقیقت میں یہ دو بیوع ہیں اور ایک بیع کے فاسد ہونے کی وجہ سے دوسری بیع فاسد نہ ہوگی یہ وہ صورت ہے کہ جس میں درهم کو تقسیم کیا گیا ہے نصف درهم اور ایک جب فلوں کا عوض قرار دیا گیا ہے اور جب کم نصف درهم کو نصف درهم کا عوض قرار دیا گیا ہے ﴿واللہ اعلم﴾۔

## کتاب الکفالة

من ضم ذمة الى ذمة في المطالبة لافي الدين هو الاصح وعند البعض هي ضم الذمة الى الذمة في الدين لان لم يثبت الدين لم يثبت المطالبة والاصح هو الاول لان الدين لا يتكرر فانه لو اوفاه احدهما لا يفي على الآخر شيء

ترجمہ: کفالتا ہے ذمے کا ذمے کے ساتھ مطالبہ میں نہ کہ دین میں یہ صحیح ہے اور بعض کے نزدیک ذمے کا ذمے کے ساتھ کفالتا ہے دین میں اس لئے کہ اگر دین ثابت نہ ہو تو مطالبہ بھی ثابت نہ ہوگا اور صحیح قول اول ہے کیونکہ دین مکرر نہیں ہوتا اس لئے کہ اگر ایک نے ادا کیا تو دوسرے پر کوئی چیز باقی نہیں رہتی

تشریح: کفالت کا لغوی اصطلاحی معنی:

کفالت کا لغوی معنی ہے الضم ملانا چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿و کفلهما زکریاٰ و یحییٰ﴾ زکریا علیہ السلام نے حضرت مریم علیہا السلام کو اپنی پرورش میں ملا دیا اور اصطلاح میں دو تعزیریں کی گئیں ہیں

ایک ثم الذمة الى الذمة فی المطالبة ایک ذمے کو دوسرے ذمے کے ساتھ ملانا ہے مطالبے میں

دوم ثم الذمة الى الذمة فی الدین ایک ذمے کو دوسرے ذمے کے ساتھ ملانا ہے دین میں کیونکہ اگر دین ثابت نہ ہو جائے کفیل پر تو اس سے مطالبہ کیسے کیا جائے گا

والاصح هو الاول... شارح فرماتے ہیں کہ پہلی تعریف زیادہ صحیح ہے اس لئے کہ اگر دین کفیل پر ثابت ہو جائے اور اصل بھی ہوئی نہیں ہے تو دین دو ہو گئے ایک اصل پر اور ایک کفیل پر حالانکہ دین ایک تھا نہ کہ دو

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر فی الدین کی قید لگادی جائے تو پھر کفالت کیلئے دین ہونا ضروری ہوگا حالانکہ کفالت جس طرح دین میں صحیح ہے اسی طرح کفالت بالانفس بھی صحیح ہے ان وجوہ سے معلوم ہوا کہ پہلی تعریف زیادہ صحیح ہے

اصطلاحی الفاظ... کفیل۔ کفالت کرنے والا۔ مکفول عنہ۔ جس کی طرف سے کفالت کی گئی ہو۔ مکفول لہ۔ جس کے واسطے کفالت کی گئی۔ مکفول بہ۔ جس چیز کی کفالت کی گئی ہو

کفالت کے ارکان... کفالت کے ارکان ایجاب اور قبول ہیں

کفالہ کی شرط... کفالہ کی شرط یہ ہے کہ کفیل مکفول بہ کے سپرد کرنے پر قادر ہو اور دین و دین صحیح ہو

وهی ضربان بالنفس والمال فالاول ینعقد بکفالت بنفسه ونحوها مما یعبر عن بدنه وبنصفه وبنقله  
وبضمنته علی او الی او انا به زعیم او قبیل ویلزمه احضار المكفول به ان طلب المكفول له فان  
لم یحضره یحبسه الحاکم وان عین وقت تسلیمه لزمه ذلك ویروی بموت من کفل به ولو اله  
عبد وانما قال هذا دفعا لتوهم ان العبد مال فاذا تعدل تسلیمه لزم قیمته .

ترجمہ۔ اور کفالہ کی دو قسمیں ہیں کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال پہلا منعقد ہوتا ہے کہ میں کفیل ہوں اس کے نفس کے وغیرہ اپنے الفاظ جس کے ذریعے بدن سے تعبیر کی جاتی ہے یا نصف یا ثلث سے اور اس کی ضمانت لیتا ہوں وہ مجھ پر ہے یا میری طرف ہے میں اس پر زعم ہوں یا میں اس کا ذمہ دار ہوں اور لازم ہے اس پر مکفول بہ کا حاضر کرنا اگر مکفول لہ نے اس کا مطالبہ کیا اگر وہ حاضر نہ کرے تو حاکم اس کو قید کرے اور اگر معین کر دیا سپرد کرنے کا وقت تو اس پر یہ لازم ہے اور بری ہوگا اس کی موت سے جس کی کفالت لی ہے اگرچہ غلام ہو اور یہ کہا اس وہم کو دفع کرنے کیلئے کہ غلام تو مال ہے جب اس کا حوالہ کرنا معتد ہو تو اس کی قیمت لازم ہوگی

تشریح: کفالہ کے اقسام

کفالہ دو قسم پر ہے (۱) کفالہ بالنفس (۲) کفالہ بالمال۔ کفالہ بالمال منعقد ہوتا ہے ان الفاظ کے ساتھ۔ کفالت بنفسہ۔ میں اس کی ذات کا کفیل ہوں یا ایسے الفاظ استعمال کرنا جس سے تعبیر کی جاتی ہے کل سے جیسے میں اس کے نصف کا کفیل ہوں یا اس کے ثلث کا کفیل ہوں کیونکہ ان الفاظ کے ساتھ کل سے تعبیر کی جاتی ہے جیسے کہ کتاب الطلاق میں ہے

اسی طرح ضمنہ میں اس کا ضامن ہوں کیونکہ یہ اس باب میں صریح ہے یا وہ مجھ پر ہے کیونکہ یہ صیغہ التزام کیلئے استعمال ہوتا ہے وہ میری طرف ہے یہ بھی علی کے معنی میں ہے اور انا بہ زعم۔ میں اس کا ذمہ دار ہوں یا قبیل ہوں کیونکہ یہ بھی کفالت کے معنی میں ہے۔

ویلزمه احضار المكفول به .... مسئلہ یہ ہے کہ جب کفالہ بالنفس تمام ہو گیا تو اب کفیل پر لازم ہے مکفول بہ کا حاضر کرنا یعنی جس کی کفالت لی ہے جب مکفول لہ نے مطالبہ کیا کہ اس کو حاضر کرو قاضی کے دربار میں تو اب کفیل پر لازم ہے کہ اس کو حاضر کرے اور اگر وہ اس کو حاضر نہ کرے تو قاضی کفیل کو جیل میں ڈال دے گا کیونکہ یہ اپنی ذمہ داری کو پورا نہیں کر رہا ہے یا اس وقت جبکہ کفیل اس کے سپرد کرنے پر قادر ہو اور پھر بھی سپرد نہیں کرتا لیکن اگر کفیل اس کے سپرد کرنے پر قادر نہ ہو

نہی الحال اسکو جیل میں نہیں ڈالا جائے گا بلکہ اس کو مہلت دی جائے گی تاکہ وہ مکفول بہ کو حاضر کر سکے اور اگر مکفول لہ نے کفیل کے ساتھ یہ شرط لگائی ہو کہ مکفول بہ کو فلاں معین وقت میں حاضر کرنا لازم ہوگا اور کفیل نے یہ قبول کر لیا تو کفیل پر اس مقررہ وقت میں ہرگز کرنا لازم ہوگا

کفیل کب بری ہوگا فرماتے ہیں کفیل بالنفس اس وقت کفالت سے بری ہوگا کہ یا تو مکفول بہ یعنی جس کی کفالت لی ہے وہ مر جائے اگرچہ وہ غلام ہی کیوں نہ ہو کیونکہ جس کو حاضر کرنا تھا اب وہ باقی ہی نہ رہا تو کس کو حاضر کرے

الما قال عبد افرماتے ہیں کہ ماتن نے کہا کہ اگر وہ غلام ہو یہ اس لئے کہ یہ شہید ہو سکتا تھا کہ غلام تو مال ہے اگر غلام کی کفالت کسی نے لے لی ہو اور وہ غلام مر جائے تو غلام کی قیمت لازم ہوگی کیونکہ غلام مال ہے تو اس وہم کو دور کیا کہ نہیں بلکہ اگر مکفول بہ غلام ہو اور وہ مر جائے تو اس کی کفالت سے بھی کفیل بری ہوگا

وبلغة الى من كفيل له حيث يمكنه مخاصمته وان لم يقل اذا دفعت اليك فاننا برئ فان شرط تسليمه في مجلس القاضى وسلم في السوق او في مصر اخر برئ وان سلم في بزيقاو في السوق او في سجن وقد حبسه غيره لا قيل في زماننا لا يبرئ القاضى في السوق لانه لا يعاونه احد على احضاره مجلس القاضى فعلى هذا ان سلمه في مصر اخر انما يبرأ اذا سلمه في موضع يقدر على احضاره في مجلس القضاء حتى لو سلمه في سوق مصر اخر لا يبرأ في زماننا لعدم حصول المقصود قوله وقد حبسه غيره اى غير هذا الطالب قيل انما لا يبرأ ههنا اذا كان السجن سجن قاض اخر اموالو كان السجن سجن هذا القاضى يبرأ وان كان حبسه غير هذا الطالب لان القاضى قادر على احضاره من سجنه

ترجمہ اور حوالہ کرنا اس کو جس کے واسطے کفالت لی تھی اس جگہ جہاں اس کے ساتھ مخاصمت کرنا ممکن ہو اگرچہ نہ کہا ہو کہ جب میں حوالہ کروں گا تو میں بری ہوں گا اور اگر شرط کی ہو اس کا حوالہ کرنا قاضی کی مجلس میں اور حوالہ کیا بازار میں اور یا دوسرے شہر میں تو بری ہوگا اور اگرچہ دیکھا میدان میں اور یا جنگل میں یا جیل میں حالانکہ اس کو قید کیا ہو کسی اور نے تو بری نہ ہوگا کہا گیا ہے کہ ہمارے زمانے میں بری نہ ہوگا اگر میں ہرگز کرنے سے اس لئے کوئی اس کی معاونت نہیں کرے گا اس کے حاضر کرنے میں مجلس قضاء میں بنا برائیں اگر سپرد کیا جسے شہر میں تو بری ہوگا اگر سپرد کیا اسی جگہ میں جہاں قدرت ہو مجلس قضاء میں حاضر کرنے پر یہاں تک کہ اگر حوالہ کیا دوسرے شہر کے یا دوسرے شہر میں تو بری نہ ہوگا ہمارے زمانے میں مقصود کے حاصل نہ ہونے کی وجہ سے مصنف کا قول اس کے غیر نے قید کیا ہو کے معنی ہے کہ جس کے علاوہ کسی اور نے قید کیا ہو کہا گیا ہے کہ بری نہ ہوگا یہاں پر جبکہ جیل اس قاضی کے علاوہ کسی دوسرے قاضی کی ہو لیکن اگر جیل اس قاضی کی ہو بری ہوگا اگرچہ قید کیا ہو اس مکفول لہ کے علاوہ کسی اور نے کیونکہ قاضی قادر ہے اس کے حاضر کرنے پر جیل سے

تشریح کفیل کب بری ہوگا: مسئلہ یہ ہے کہ جب کفیل نے مکفول بنفسہ کو ایسی جگہ میں مکفول لے کر حوالہ کیا جہاں مکفول لے اس کے ساتھ خاصہ اور محاکمہ کر سکتا ہے مثلاً شہر کے اندر سپرد کر دیا تو کفیل بری ہو جائے گا اگرچہ کفیل نے یہ نہ کہا ہو کہ جب حوالہ کر دوں تو میں بری ہوں گا کیونکہ مقصود حاصل ہو گیا ہے اسلئے کہ مقصود یہ ہے کہ ایسی جگہ میں سپرد کر دے جہاں مکفول لے اس کے ساتھ خاصہ کر سکتا ہو لہذا بازار میں مکفول لے اس کے ساتھ محاکمہ کر سکتا ہے یعنی بازار میں قاضی کے معاونین ہوتے ہیں وہ اس کو قاضی کے دربار میں لے جاسکتے ہیں

اگر قاضی کے دربار میں سپرد کرنا شرط کیا ہو:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس شرط پر کفیل ہو کہ میں مکفول بنفسہ کو قاضی کی مجلس میں مکفول لے کر سپرد کروں گا اور پھر اس کی بارگاہ میں مکفول لے کر سپرد کیا تو کفیل بری ہو جائے گا یا کفالت ہوئی تھی ایک شہر میں اور کفیل نے دوسرے شہر میں سپرد کر دیا تو دونوں صورتوں میں کفیل بری ہوگا اور اگر سپرد کر دیا میدان میں یا جنگل میں تو بری نہ ہوگا کیونکہ وہاں پر مکفول لے اس کے ساتھ خاصہ نہیں کر سکتا تو کفالت کا جو مقصود تھا وہ حاصل نہ ہوا لہذا کفیل بری نہ ہوگا۔

اور اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو جیل میں مکفول لے کے سپرد کیا اور یہ مکفول بنفسہ اس مکفول لے کے واسطے قید نہیں کیا گیا تھا بلکہ کسی اور کے واسطے قید کیا گیا تھا تو تب بھی کفیل بری نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں مکفول لے اس کے ساتھ خاصہ پر قادر نہیں ہے

مسائل کی مزید تفصیل: اگر مکفول لے نے یہ شرط لگائی کہ کفیل مکفول عند کو قاضی کی مجلس میں سپرد کرے گا اور پھر کفیل نے بازار میں سپرد کیا تو متن کے مطابق کفیل بری ہو جائے گا لیکن شارح فرماتے ہیں کہ بازار میں سپرد کرنے سے کفیل بری نہ ہوگا بلکہ قاضی کی مجلس میں حوالہ کرنا ضروری ہوگا بلکہ ہمارے اس زمانے میں معینہ تاریخ پر اور وقت مقرر میں جس وقت قاضی بلا لے اس وقت میں سپرد کرنا ضروری ہوگا اور اس وقت کے علاوہ کسی اور وقت میں سپرد کیا تو بری نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کفیل نے مکفول عند کو اس شہر میں سپرد کیا جس میں کفالت نہیں لی تھی بلکہ کفالت کس اور شہر میں لی تھی اور حوالہ کر رہا ہے کسی شہر میں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفیل بری ہو جائے گا کیونکہ مکفول لے اس شہر میں بھی خاصہ پر قادر ہے اس لئے خاصہ ہر شہر کے قاضی کے پاس کر سکتا ہے۔ لیکن صاحبین کے نزدیک دوسرے شہر میں حوالہ کرنے سے بری نہ ہوگا کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مکفول لے کے گواہوں شہر میں ہوتے ہیں جو اس نے معین کیا ہو اور دوسرے شہر میں گواہ پیش کرنا مشکل ہوتا ہے تو کفالت سے جو مقصود تھا وہ حاصل نہیں ہوا نیز یہ بھی ہے کہ تمام قاضی برابر نہیں ہوتے فساد کا زمانہ ہے اسلئے جس شہر کو معین کیا ہو اس میں حوالہ کرنا لازم ہوگا

قولہ وقد حبسہ غیرہ... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول بنفسہ کو قید کیا ہو مکفول لے کے علاوہ کسی اور شخص سے قضا



صحت میں کفیل بری نہ ہوگا کہ آدمی قید خانہ میں ہے جاؤ اس سے مقدمہ لڑو اس صورت میں اگرچہ وہ جیل میں ہے لیکن اس مکفول لہ کے واسطے نہیں ہے بلکہ کسی اور کے واسطے ہے لیکن شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں جس قید خانہ میں مکفول بنفسہ ہے اگر یہ اس قیدی کا قید خانہ ہو جس میں یہ آدمی محبوس ہے تو اس صورت میں کفیل بری ہو جائے گا یعنی کفیل یہ کہہ سکتا ہے کہ آدمی قید میں ہے جاؤ تم خود اس سے قاصت کرو کیونکہ قاضی قادر ہے اپنی جیل سے حاضر کرنے پر اگرچہ اس مکفول لہ نے قید خانہ میں نہ ڈالا ہو بلکہ کسی اور نے ڈالا ہو لیکن اگر یہ قید خانہ اس قاضی کی ولایت میں نہ ہو بلکہ کسی اور قاضی کی ولایت میں ہو تو پھر کفیل بری نہ ہوگا یعنی کفیل یہ نہیں کہہ سکتا کہ تم خود جاؤ اس سے مقدمہ لڑو اس لئے کہ قاضی کی ولایت اس دوسرے شہر پر نہیں ہے تو اس وجہ سے دوسرے شہر کی جیل میں قید کرنے سے کفیل بری نہ ہوگا

بیتسليم من كفيل به نفسه من كفالتہ ای بتسليم المكفول به نفسه من كفالة الكفيل وبتسليم وكيل الكفيل ورسوله اليه اليه متعلق بالتسليم والضمير راجع الى المكفول له ولو مات المكفول له لم يوصى والوارث مطالبه به ای مطالبه الكفيل بالمكفول به

ترجمہ اور اس شخص کے اپنے کو سپرد کرنے سے جس کی کفالت لی تھی یعنی مکفول عنہ کا اپنے آپ کو سپرد کرنے سے کفیل کے لئے سے اور کفیل کے وکیل اور قاصد کے سپرد کرنے سے الیہ متعلق ہے التسليم کے ساتھ اور ضمیر راجع ہے المكفول لہ کی طرف اور مکفول لہ مر جائے تو وصی اور وارث کیلئے مطالبے کا حق ہے یعنی کفیل سے مکفول بہ کا مطالبہ کر سکتا ہے

ترجمہ: مسئلہ یہ ہے کہ جب مکفول بنفسہ نے خود اپنے آپ کو سپرد کیا مکفول لہ کو اور یہ صراحت کر دی کہ یہ سپردگی کفیل کی طرف سے ہے یعنی میں اس لئے حاضر ہوتا ہوں کہ کفیل کا ذمہ قارض ہو جائے تو اس صورت میں یہ سپردگی کفیل کی طرف سے شمار ہوگی اور کفیل بری نہ ہو جائے گا ہاں اگر مکفول بنفسہ نے یہ نہ کہا ہو کہ یہ سپردگی کفیل کی جانب سے ہے تو پھر کفیل بری نہ ہوگا اس لئے کہ مکفول بنفسہ خود بھی مطالبہ ہے تو اس کا اپنے آپ کو حوالہ کرنا کفیل کی جانب سے نہیں ہے بلکہ اپنی جانب سے ہے لہذا اس صحت میں کفیل بری نہ ہوگا

ترجمہ: اگر کفیل کے وکیل یا کفیل کے قاصد نے مکفول بنفسہ کو حوالہ کیا تو تب بھی کفیل بری ہو جائے گا کیونکہ وکیل اور قاصد کا مکفول لہ مکفول لہ کا فعل سمجھا جاتا ہے

ترجمہ: مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول لہ مر جائے تو اس کے وصی کو یا اگر وصی نہ ہو تو اس کے وارث کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کفیل سے مکفول بنفسہ کا مطالبہ کرے کیونکہ وصی اور وارث دونوں میت کے قائم مقام ہے پس مکفول لہ کے

مرجانے کے بعد ان دونوں میں سے ہر ایک کو کفیل سے مطالبہ کرنے کا حق ہے

فان كفيل بنفسه على انه ان لم يواف به غدا اى ان لم يواف به غدا فهو ضامن لما يدعيه ولم يسلمه غدا لزمه ما عليه خلافا للشافعي<sup>١</sup> له انه ايجاب المال بالشرط فلا يجوز كالبيع قلنا انه يشبه البيع ويشبه النذر فان علق بشرط غير ملائم لا يصح وبلائم يصح عملا بشهين ولم يبرأ من كفالة بالنفس لعدم سبب البرائة بل الما يبرأ اذا ادا المال لانه لم يبق للطالب على المكفول عنه شيء فلا فائدة في الكفالة بالنفس وان مات المكفول عنه ضمن المال لوجود الشرط وهو عدم الموافاة

ترجمہ۔ اگر کوئی شخص کسی کے نفس کا اس شرط پر کفیل ہوا کہ اگر کل حاضر نہ کر سکا تو وہ ضامن ہے یعنی اگر کل حاضر نہ کر سکا تو وہ ضامن ہے اس کا جو کچھ ہے مکفول عنہ پر اور کل اس نے سپرد نہ کیا تو لازم ہے اس پر وہ جو مکفول بنفسہ پر ہے خلاف ہے امام شافعی کیلئے ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ مال کو واجب کرنا ہے شرط کے ذریعے تو یہ جائز نہیں ہے بیع کے مانند ہم کہتے ہیں کہ بیع کے مشابہ ہے اور نذر کے ساتھ بھی مشابہ ہے پس اگر معلق کر دیا شرط غیر مناسب کے ساتھ تو صحیح نہیں ہے اور اگر مناسب کے ساتھ تو صحیح ہے دونوں مشابہتوں پر عمل کرتے ہوئے اور بری نہ ہوگا کفالہ بالنفس سے براءت کے سبب نہ ہونے کی وجہ سے بلکہ بری ہوگا جبکہ مال ادا کرے اس لئے کہ باقی نہ ہوگا مکفول لہ کا مکفول عنہ پر کچھ بھی تو کفالہ بالنفس میں کچھ فائدہ نہیں ہے اور اگر مکفول عنہ مر گیا تو کفیل مال کا ضامن ہوگا شرط کے موجود ہونے کی وجہ سے اور وہ ہے حاضر نہ کرنا

**تشریح: کفیل نے کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال دونوں کو جمع کر دیا:**

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے آدمی کی کفالت لے لی اس طریقے پر کہ اگر کفیل نے کل مکفول عنہ کو حاضر نہ کرنا تو کفیل ضامن ہوگا اس کا جو کچھ مکفول لہ کا مکفول عنہ پر ہے اتفاق سے کفیل نے قدرت کے باوجود کل کے دن میں مکفول کو حاضر نہ کیا تو کفیل مال کا ضامن ہوگا اور کفالہ بالنفس سے بھی بری نہ ہوگا کیونکہ یہاں دو کفالے جمع ہو گئے ہیں ایک کفالہ بالنفس اور دوسرا کفالہ بالمال اور یہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے

**حضرت امام شافعی کے نزدیک کفالہ بالمال صحیح نہیں ہے۔۔**

امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ کفالہ کو شرط پر معلق کرنا۔ وجوب مال کے سبب کو ایک امر متردد پر معلق کرنا ہے (کفالہ بالمال کا وجوب مال کا سبب ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ کفالہ بالمال کی وجہ سے کفیل پر مال واجب ہوتا ہے اور شرط امر متردد اس لئے ہے کہ شرط کا ہونا اور نہ ہونا دونوں محتمل ہیں) اور کفالہ بالمال لزوم مال میں بیع کے مشابہ ہے اور بیع شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے اور جب

شرط پر مطلق کرنا حرام ہے تو کفالہ بالمال کو بھی شرط پر مطلق کرنا حرام ہوگا

ہماری طرف سے جواب: یہ ہے کہ کفالہ بالنفس صرف بیع کے مشابہ نہیں ہے بلکہ انتہاء کے اعتبار سے بیع کے مشابہ ہے اور انتہاء کے اعتبار سے غدر کے مشابہ ہے بایں معنی کہ اس میں ایک غیر لازم چیز کو اپنے اوپر لازم کرنا ہے اور دونوں مشابہتوں کی حمایت ضروری ہے اور دوسری طرف شرط کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) شرط ملائم یعنی شرط متعارف جیسے ملکول بنفسہ کو حاضر نہ کرنے کی صورت میں مال ادا کرنا (۲) شرط غیر متعارف جیسے ہوا چلنے کی شرط لگانا پس اب دونوں کی مشابہت کا خیال رکھنا ضروری ہوا بایں طور کہ کوئی بھی شرط کے ساتھ مطلق کرنا جائز نہیں ہے اور نذر کو ہر قسم شرط کے ساتھ مطلق کرنا صحیح ہے تو ہم کہتے ہیں کہ کفالہ کو شرط ملائم اور شرط متعارف کے ساتھ مطلق کرنا صحیح ہے اور شرط غیر ملائم اور شرط غیر متعارف کے ساتھ مطلق کرنا صحیح نہیں ہے تاکہ دونوں مشابہتوں پر عمل ہو جائے

لیکن کفالہ بالمال ادا کرنے کے باوجود کفیل کفالہ بالنفس سے بری نہ ہوگا کیونکہ یہاں دو کفالے جمع ہو گئے ہیں ایک کفالہ بالنفس اور دوسرا کفالہ بالمال ایک کے ادا کرنے سے دوسرے سے بری نہ ہوگا لہذا اگر اس نے مال ادا کر دیا تب بھی اس سے مطالبہ ہو سکتا ہے ملکول عنہ کے حاضر کرنے کا کیونکہ یہ ایک مستقل کفالہ ہے اور کفالہ بالمال الگ مستقل کفالہ ہے  
یہ طرح اگر کل آنے سے پہلے ملکول عنہ مر گیا تو تب بھی کفیل سے مال کا مطالبہ کیا جائے گا کیونکہ اس نے دو کفالے لئے تھے ایک کفالہ بالنفس وہ تو ملکول عنہ کی موت سے ساقط ہو گیا اور ایک کفالہ بالمال وہ اب بھی باقی ہے لہذا کفیل سے مال کا مطالبہ کیا جائیگا اور یہ اس لئے بھی کہ جو شرط اس نے لگائی تھی یعنی اگر حاضر نہ کیا تو مال ادا کرے گا اور وہ شرط موجود ہو گئی لہذا مال ادا کرنا لازم ہوگا۔

ومن ادعى على رجل مالا بينه اولا فكفل بنفسه اخر على انه ان لم يواف به غدا فعليه المال  
صحت الكفالة ويجب عند الشرط صورة المسألة ادعى رجل على اخر مائة دينار فكفل بنفسه رجل  
على انه ان لم يواف به غدا فعليه المائة فقله مالا أى مالا مقدراً وقوله بينه اولا أى بين صفته على وجه  
يصح الدعوى او لم يبين وفى المسألة خلاف محمد فليل عدم الجواز عنده مبنى على انه قال فعليه  
المائة ولم يقل المائة على المدعى عليه فعلى هذا ان بين المدعى المائة لا تكون كفالته صحيحة ايض  
كما اذا لم يبين الا ان يقول فعليه المائة التى يدعيها وقيل انه مبنى على انه لما لم يبين لم يصح الدعوى  
فلم يستوجب احضاره الى مجلس القاضى فلم يصح الكفالة بالنفس فلا يجوز الكفالة بالمال فعلى هذا

ان بین تكون الكفالة صحيحة ولهما انه لو قال فعليه المائة او عليه المال فيراد به المعهود فان بين المدعى فظاهر وان لم يبين فبعد ذلك اذا بين التحقق البيان باصل الدعوى فتبين صحة الكفالة بالنفس فيترتب عليها الكفالة بالمال

ترجمہ: اگر کسی نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا چاہے بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو اور ایک شخص نے اس کی کفالت لے لی اس بات پر کہ اگر اس نے اس کو کل آئندہ کو حاضر نہ کیا تو اس پر مال لازم ہوگا تو کفالت صحیح ہے اور اس پر مال لازم ہے شرط کے موجود ہونے کے وقت صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے پر سود بیٹا رکھا دعویٰ کیا دوسرے آدمی نے اس کی جان کی کفالت لے لی کہ اگر وہ اس کو کل حاضر نہ کر سکا تو وہ سو اس پر ہے مالاً سے مراد مال متعین ہے۔ اور لفظ بینہ سے مراد یہ ہے کہ اس کی مفت بیان کی ہو اس طریقے پر کہ دعویٰ صحیح ہو جائے یا بیان نہ کی ہو اور مسئلہ میں امام محمد کا اختلاف ہے تو کہا گیا ہے کہ عدم جواز اس کے نزدیک ہی ہے اس بات پر کہ اس نے کہا کہ اس پر سو ہے اور یہ نہیں کہا کہ وہ سو ہے جو مدعی علیہ پر ہے بنا بریں اگر مدعی نے سو کو بیان بھی کیا تب بھی کفالت صحیح نہ ہوگا جیسے کہ بیان نہ کیا ہو ہاں اگر یہ کہے کہ اس پر وہ سو ہے جس کا مدعی دعویٰ کرتا ہے اور کہا گیا ہے یہ اختلاف جہی ہے اس بات پر کہ جب اس نے بیان نہ کیا تو دعویٰ صحیح نہیں ہے تو اس پر واجب نہیں ہے مکفول عنہ کو حاضر کرنا مجلس قاضی میں تو کفالت بالنفس صحیح نہیں ہے تو کفالت بالمال بھی صحیح نہ ہوگا بنا بریں اگر بیان کرے تو کفالت صحیح ہو جائے گا اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے کہا کہ اس پر سو ہے یا اس پر مال ہے تو مراد اس سے مال معہود ہے پس اگر مدعی نے بیان کیا تو ظاہر ہے اور اگر بیان نہ کیا تو اس کے بعد جب بیان کرے گا تو ملحق ہوگا بیان اصل دعویٰ کے ساتھ تو ظاہر ہو گیا کفالت بالنفس کا صحیح ہونا اور کفالت بالمال اس پر مرتب ہے

تشریح: کفیل نے مکفول عنہ کو حاضر نہ کرنے کی صورت میں کفالت بالمال کی ضمانت لے لی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی کا دوسرے پر ہزار دینار قرض ہے مثلاً خالد کا عمران پر ہزار دینار قرض ہے اور ایک تیسرے شخص مثلاً عثمان نے مکفول لہ (خالد) کیلئے کفالت بالنفس لے لی کہ اگر میں نے مکفول عنہ (عمران) کو کل حاضر نہ کیا تو وہ ہزار دینار میں (عثمان) حوالہ کروں گا مکفول لہ کو پس کفیل (عثمان) نے کل کے دن میں مکفول عنہ (عمران) کو حاضر نہ کیا تو اب کفیل (عثمان) پر ایک ہزار دینار ادا کرنا لازم ہوگا حضرات شیخین کے نزدیک چاہے مکفول عنہ نے مال کا بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو یعنی مال کی مقدار بیان کی ہو اور وصف بھی بیان کیا ہو کہ وہ کھرا ہے یا کھوٹا یا وصف بیان نہ کیا ہو بلکہ مطلق کہا ہو کہ میرا قفل پر اتنا قرض ہے اور کفیل نے کہا کہ میں اس کا ضامن ہوں

امام محمدؒ کے نزدیک یہ کفالت صحیح نہیں ہے

امام محمدؒ کی طرف سے عدم جواز کی دو علتیں ذکر کی گئی ہیں:

(۱) یہ کہ جب کفیل نے کہا کہ وہ ہزار دینار مجھ پر ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں (۱) یہ کہ اس سے مراد وہ ہزار دینار ہے جو مدعی کا مدعی علیہ پر ہے (۲) مطلق ہزار دینار یعنی مدعی کے دینار کی طرف کفالت کو منسوب نہیں کیا تو کفیل نے اپنے کفالے میں مال مطلق کو امر مزدور پر معلق کر دیا ہے (کہ اگر کل مکفول عنہ کو حاضر کیا تو کفالہ بالمال نہ ہوگا اور اگر کل حاضر نہ کیا تو کفالہ بالمال ہوگا) اور اس طریقے سے کفالہ صحیح نہیں ہوتا اگرچہ مکفول لہ نے مال کا وصف بھی بیان کیا ہو جیسے وصف بیان نہ کرنے کی صورت میں صحیح نہیں ہوتا اسی طرح اس صورت میں بھی صحیح نہ ہوگا اگرچہ وصف بیان کرے

اس لئے کہ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ کفیل نے کفالہ لیا ہو اس مال کا جو مکفول لہ کا مکفول عنہ پر ہے لیکن اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ کفالہ نہ ہو بلکہ کفیل اپنی طرف سے مکفول لہ کو رشوت دے رہا ہو تاکہ وہ مکفول عنہ سے مطالبہ مؤخر کرے اور رشوت کے طور پر اپنے اوپر مال لازم کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کفیل پر یہ مال لازم کرنا صحیح نہیں ہے اور جب کفیل پر یہ مال لازم کرنا صحیح نہیں ہے تو اس پر کفالہ بالمال لازم کرنا بھی صحیح نہ ہوگا

ہاں اگر مرضا یہ کہے کہ مجھ پر وہ ہزار دینار ہوگا جس کا مدعی دعویٰ کر رہا ہے تو پھر یہ کفالت صحیح ہوگی اور اگر کل اس نے مکفول عنہ کو حاضر نہ کیا تو کفیل پر مال واجب ہوگا

(۲) امام محمدؒ کی دوسری علت یہ ہے کہ اس صورت میں کفالہ بالمال کے ساتھ کفالہ بالنفس ہی باطل ہے کیونکہ کفالہ بالنفس اس پر موقوف ہے کہ مدعی کا دعویٰ صحیح ہو اور مدعی کا دعویٰ اس وقت صحیح ہوگا جبکہ مدعی مال کی مقدار بھی بیان کرے اور وصف بھی بیان کرے اور جب مدعی نے مال کی مقدار بیان نہیں کی اور نہ وصف بیان کیا تو دعویٰ صحیح نہ ہوا اور جب قرض کا دعویٰ صحیح نہ ہوا تو کفیل پر مکفول عنہ کو حاضر کرنا واجب نہ ہوا قاضی کی مجلس میں اور جب کفیل پر مکفول عنہ کا حاضر کرنا لازم نہ ہوا تو کفالہ بالنفس بھی صحیح نہ ہوا اور جب کفالہ بالنفس صحیح نہ ہوا تو کفالہ بالمال بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ کفالہ بالمال موقوف ہے کفالہ بالنفس پر اور جب کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال دونوں صحیح نہ ہوئے تو کفیل پر مال بھی لازم نہ ہوگا۔ بنا برائیں اگر مکفول عنہ نے مال کی مقدار بیان کی اور وصف بھی بیان کیا تو کفالہ بالمال اور کفالہ بالنفس دونوں صحیح ہوں گے امام محمدؒ کے نزدیک۔

حضرات شیخین کی پہلی دلیل یہ ہے کہ جب کفیل نے کہا کہ.. ان لم یواف به غذا فعليه المانة او عليه المال تو اس میں المانۃ یا المال معرف باللام ہے اور لام بھی عہد خارجی کا ہے جس کا مدخل معین ہوتا ہے پس المانۃ سے مراد وہ

سو ہوگا جو مکفول عنہ پر ہے جب وہ دینار مراد ہے جو مکفول عنہ پر ہے تو یہ کفیل کی طرف سے رشوت نہ ہوئی اور جب رشوت نہ ہوئی تو کفالہ صحیح ہو گیا اور جب کفالہ صحیح ہو گیا تو کفیل پر مال لازم ہوگا پس اگر مدعی نے مال کی مقدار اور وصف بیان کیا ہو تو ظاہر ہے اس میں کوئی مانع باقی نہیں رہا اور یہ امام محمد کی پہلی دلیل کا جواب بھی ہے۔

**حضرات شیخین کی دوسری دلیل...** حضرات شیخین کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جب مکفول لہ نے دعویٰ کیا کہ میرے مقرض پر اتنے دینار واجب ہیں اور اس وقت اس نے وصف بیان نہ کیا یہاں تک کہ تیسرے آدمی نے کفالت لے لی اس کے بعد مکفول لہ نے وصف بیان کیا تو یہ بیان اصل دعویٰ کے ساتھ لاحق ہوگا یہ ایسا ہو گیا گویا کہ اس نے دعویٰ کرتے وقت وصف بیان کیا ہو اور جب دعویٰ کرتے وقت وصف بیان کر دیا گیا ہو تو قرض خواہ کا دعویٰ صحیح ہو مال کا اور مال کا دعویٰ صحیح ہوا تو کفیل کی طرف سے کفالہ بالنفس صحیح ہو گیا اور جب کفالہ بالنفس صحیح ہو گیا تو کفیل پر حاضر کرنا واجب ہو گیا اور جب کفالہ بالنفس صحیح ہو گیا تو کفالہ بالمال جو اس پر مرتب ہے وہ بھی صحیح ہو جائے گا اور یہ امام محمد کی دلیل کا جواب بھی ہو گیا کہ کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال دونوں باطل ہیں تو ہم نے ثابت کر دیا کہ دونوں صحیح ہیں۔

ولا جبر علی اعطاء الکفیل فی حد وقصاص هذا عند ابی حنیفۃ وعندہما یجبر فی حد القذف لان فی حق العبد وفی القصاص لانه خالص حق العبد ولا بی حنیفۃ ان مبنیہما علی الدرۃ فلا یجب لہما الاستیقا لو سمحت بہ نفسہ صح ای لو سمحت نفس من علیہ الحد او القصاص فاعطى کفیل بالنفس صح

ترجمہ اور مجبور نہیں کیا جائے گا کفیل دینے پر حد اور قصاص میں یہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کو مجبور کیا جائے گا حد قذف میں کیونکہ اس میں بندہ کا حق ہے اور قصاص میں کیونکہ یہ خالص بندہ کا حق ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کی بنیاد ساقط کرنے پر ہے تو واجب نہیں ہے اس میں مضبوط کرنا اور اگر مدعی علیہ کا دل خود کفیل دینے پر آمادہ کرے تو صحیح ہے یعنی اگر اس کا دل خود کفیل دینے پر آمادہ کرے جس پر حد اور قصاص ہے اور کفیل بالنفس دیدے تو صحیح ہے

**تشریح:** حد و حد اور قصاص میں کفالہ بالنفس پر جبر نہیں ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک آدمی پر حد کا دعویٰ کیا گیا کہ اس پر حد لازم ہے یا قصاص کا دعویٰ کیا گیا کہ اس پر قصاص لازم ہے اور ابھی تک گواہوں سے اس پر حد یا قصاص ثابت نہ کیا گیا ہو تو اس کو اس بات پر مجبور نہ کیا جائے گا کہ تم مکفول لہ کو کفیل دیدو اس بات پر کہ وہ کفیل آپ کو قاضی کی مجلس میں حاضر کر دے تاکہ تم پر حد یا قصاص ثابت کیا جاسکے تو امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ اس



سموت میں اس کو مجبور نہ کیا جائے گا کہ تم ضرور بالضرور کفیل دیدو اور حضرات صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ اس آدمی کو حد قذف اور  
خاص کے دعوے میں کفیل دینے پر مجبور کیا جائے گا

صاحبین کی دلیل... یہ ہے کہ حد قذف میں بندہ کا حق ہے یعنی حد قذف کے ذریعے بندہ اپنے آپ سے تہمت دور کرتا ہے تو  
بندہ کا حق ہوا یہی وجہ ہے کہ حد قذف جاری کرنے کیلئے مقذوف کی طرف سے دعویٰ شرط ہے تو جب حد قذف بندہ کا حق ہے اور  
مقذوف قاذف سے اپنا حق لینا چاہتا ہے یعنی حد قذف ثابت کرنا چاہتا ہے لیکن مدعی علیہ یعنی قاذف کے فرار ہونے کا خطرہ ہے تو  
قاذف سے کفیل ہدفہ لیا جائے گا تاکہ بروقت کفیل اس قاذف کو حاضر کر سکے اور اگر قاذف کفیل نہیں دیتا تو اس کو مجبور کیا جائے گا  
کفیل دینے پر۔

اور قصاص چونکہ خالص حق العبد ہے تو جب ایک آدمی پر دعویٰ کیا گیا کہ یہ قاتل ہے اب ولی مقتول گواہ حاضر کرے گا لیکن اس  
سے پہلے یہ نظریہ ہے کہ جس پر قتل کا دعویٰ کیا گیا ہے وہ بھاگ جائے گا تو اس کو مجبور کیا جائے گا کہ تم اپنے نفس پر کفیل دیدو کہ جب  
ولی مقتول گواہ پیش کرے تو کفیل اس مدعی علیہ کو حاضر کر سکے گا

امام ابو حنیفہ کی دلیل... یہ ہے کہ حدود کی بنیاد ساقط کرنے پر ہے تمام حدود کا یہ حکم ہے کہ ان کو شبہات کی وجہ سے ساقط کر دیا  
جائے اور جن چیزوں کی بنیاد ساقط کرنے پر ہوا ان کو کفیل لیکر مضبوط کیے کیا جائے گا یعنی جس حق میں بذات خود مضبوطی نہ ہو اس  
میں کفالت سے مضبوطی پیدا کرنا کس طرح لازم ہو سکتا ہے

اگر مدعی علیہ خود کفیل بالنفس دیدے فرماتے ہیں کہ جن حدود میں کفالت بالنفس میں اجبار اور عدم اجبار میں امام  
صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے اس میں اگر مدعی علیہ نے اپنی طرف سے اپنی خوش دلی سے بغیر جبر کے کفیل بالنفس دیدیا تو  
یہ بالاجماع صحیح ہے

ولا حبس فیہما حتی یشہد مستوران او عدل لما ذکر انہ لا جبر علی الکفالة عند ابی حنیفۃ فبین  
مذاہب اصحاب الحق فعندہ یلازمہ الی وقت قیام القاضی عن المجلس فان احضر البینۃ فیہا وان اقام  
مستورین او شاهد عدلا لا یکفل عند ابی حنیفۃ بل یحبسہ للتہمة حتی یتبین الحق وان لم یحضر شینا  
من ذلک خلی سبیلہ

ترجمہ اور قید نہیں کرے گا مدعی علیہ کو یہاں تک کہ دوا یسے گواہ گواہی دیں جو مستور ہوں یا ایک عادل گواہ جب ذکر کیا کہ جبر

نہیں ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو بیان کیا کہ صاحب حق کیا کرے گا تو امام صاحب کے نزدیک اس کے پیچھے لگ جائے گا قاضی کے چلے جانے کے وقت تک مجلس سے اگر اس نے گواہ حاضر کئے تو اچھی بات ہے اور اگر قائم کئے دو مستور الحال یا ایک عادل کو تو کفالت نہیں لے گا امام صاحب کے نزدیک بلکہ اس کو قید میں ڈال دے گا یہاں تک کہ حق ظاہر ہو جائے اور اگر نہ مستورین کو اور ایک عادل کو حاضر کیا تو اس کا راستہ چھوڑ دے گا

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ حد اور قصاص کے دعوے میں نفس مدعی کے دعوے سے کسی کو قید نہیں کیا جائے گا بلکہ انتظار کیا جائے گا کہ اگر مدعی یا تو دو مستور الحال گواہ قائم کر دے یعنی ایسے گواہ جن کی نہ عدالت معلوم ہو اور نہ فسق معلوم ہو یا ایک عادل آدمی گواہی دیدے یعنی یا عدد ہو یا عدالت تو پھر اس کو قاضی قید میں ڈال سکتا ہے

امام ابوحنیفہؒ نے جب یہ فرمایا کہ حد اور قصاص میں مدعی علیہ سے کفیل نہیں لیا جائے گا یعنی اس پر جبر نہ کیا جائے گا تو اب فرماتے ہیں کہ صاحب حق کیا کرے گا تو فرماتے ہیں اگر صاحب حق کے پاس گواہ نہ ہو تو مدعی خود مدعی علیہ کی نگرانی کرے گا جب تک قاضی کی مجلس قائم ہو اس وقت تک اگر قاضی کی مجلس کے اختتام تک مدعی نے گواہ پیش کر دئے تو اچھی بات ہے قاضی اس کے مطابق فیصلہ کرے گا اور اگر اس نے گواہ تو قائم کر دئے لیکن ناقص یعنی گواہی میں دو باتیں ضروری ہیں ایک عدد کہ گواہ دو ہوں دوم عدالت کہ گواہ عادل ہوں یہاں پر مدعی نے پیش تو کر دئے ہیں لیکن ناقص یعنی یا ایک عادل گواہ پیش کیا یا دو گواہ پیش کئے لیکن وہ دونوں مستور الحال ہیں تو اس صورت میں قاضی مدعی علیہ پر حق یا قصاص لازم تو نہیں کرے گا لیکن مدعی علیہ کو جیل میں ڈال دے گا اور اس سے کفالہ بالنفس نہیں لے گا تو قاضی اس کو جیل میں اس وقت تک ڈالے گا کہ یا تو مدعی کامل گواہی پیش کرے اس پر حد اور قصاص ثابت کرے اور اگر اس نے بینہ کاملہ پیش نہ کیا تو قاضی مدعی علیہ کو جیل سے رہا کر دے گا اس لئے کہ مزید اس کو جیل میں رکھنا بلا فائدہ ہے لہذا اس کو جیل سے رہا کر دے گا۔

وصح الرهن والكفالة بالخراج لانه دين مطالب به بخلاف الزكوة لانها مجرد فعل وانما اورد هذه المسئلة ههنا وان كان الحق ان يذكر في الكفالة بالمال لانه في ذكر الكفالة بالنفس في الحدود والقصاص وللمخراج مناسبة بالحدود لما عرف في اصول الفقه ان فيه معنى العقوبة فلهذه المناسبة اوردها ليعلم ان حكمه حكم الاموال حتى يجبر فيه على الكفالة بالنفس بناء على صحة الكفالة فيه

ترجمہ: اور صحیح ہے رہن اور کفالہ خراج کے بدلے میں اس لئے کہ یہ دین ہے اس کا مطالبہ کیا جاتا ہے برخلاف زکوٰۃ کے کیونکہ یہ تو مجرد فعل ہے اور یہ مسئلہ یہاں پر لایا اگرچہ اس کا حق یہ تھا کہ کفالہ بالمال میں ذکر کیا جاتا اس مسئلے کا کفالہ بالنفس میں ذکر کرنا

حدود اور قصاص کی مناسبت سے ہے اور خراج کی مناسبت ہے حدود کے ساتھ جیسے کہ اصول فقہ سے معلوم ہوا ہے کہ اس میں عقوبت کا معنی ہے اس مناسبت کی وجہ سے اس کو یہاں لایا تاکہ معلوم ہو جائے کہ اس کا حکم اموال کی طرح ہے یہاں تک کہ مجبور کیا جاتا ہے اس میں کفالت بالنفس پڑتی ہے اس پر کہ کفالت صحیح ہے خراج میں۔

**تشریح:** خراج میں کفالت: فرماتے ہیں کہ خراج میں رہن اور کفالت دونوں جائز ہیں یعنی اگر کسی ذمی پر خراج لازم ہو اور اگر کسی نے ذمی کی طرف سے خراج ادا کرنے پر کفالت لے لی تو یہ جائز ہے یا خراج کے عوض میں رہن رکھا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ خراج ایسا دین ہے جس کا مطالبہ کیا جاتا ہے بندوں کی جانب سے حتیٰ کہ خراج ادا نہ کرنے کی صورت میں ذمی کو مجبوس کیا جاتا ہے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خراج دین ہے اور دین کے عوض رہن رکھنا یا کفالت لینا جائز ہے۔

**بخلاف الزکوة**.... فرماتے ہیں کہ خراج کے بدلے میں رہن رکھنا یا کفالت لینا جائز ہے لیکن اگر کسی پر زکوٰۃ واجب ہو جائے تو زکوٰۃ کے عوض میں رہن رکھنا یا زکوٰۃ کے بدلے میں کفالت لینا جائز نہیں ہے اس لئے زکوٰۃ دین نہیں ہے بلکہ زکوٰۃ تو فعل ادا کی گئی کا نام ہے یہی وجہ ہے کہ زکوٰۃ نیت کے بغیر ادا نہیں ہوتی اور دین میں نیت کی ضرورت نہیں ہوتی اسی طرح خراج ادا کرنے میں بھی نیت کی ضرورت نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ زکوٰۃ دین نہیں ہے بلکہ فعل ادا کی گئی کے نام ہے جو اللہ کو مقصود ہے۔

**وانما اوردھنا**.... ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض.... یہ ہے کہ خراج کا تعلق مال سے ہے تو خراج کو کفالت بالمال میں ذکر کرنا چاہئے تھا نہ کہ کفالت بالنفس میں۔

جواب... خراج کا ذکر یہاں پر اس لئے کیا گیا کہ خراج کی مناسبت ہے حدود اور قصاص کے ساتھ ہے اس لئے کہ حدود اور قصاص میں عقوبت کا معنی ہے اور خراج میں بھی عقوبت کا معنی ہے اور یہاں ماقبل میں چونکہ حدود اور قصاص میں کفالت کا ذکر ہو گیا تو اس مناسبت سے کفالت بالخراج کو یہاں ذکر کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ خراج کا حکم عام اموال کی طرح ہے تو خراج میں ذمی کو کفالت بالنفس پر مجبور کیا جاتا ہے۔ اس کی دلیل کہ خراج مال اور دین ہے یہ ہے کہ خراج میں کفالت صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ خراج دین ہے۔

واخذ الکفیل بالنفس ثم اخر فھما کفیلان ای لیس اخذ الکفیل الثانی ترکا للاول .

ترجمہ: اور صحیح ہے کفیل بالنفس لینا پھر دوسرا لینا تو دونوں کفیل ہوں گے یعنی دوسرا کفیل لینا پہلے کو چھوڑنا نہیں ہے

**تشریح:** اگر کفیل متعدد ہوں؟ صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مکفول لہ نے مکفول عنہ سے ایک کفیل بالنفس لے لیا اور پھر

۱۔ بعد اسی مکفول عنہ سے دوسرا کفیل بانفس لے لیا تو یہ جائز ہے اور یہ دونوں کفیل کفیل بانفس ہوں گے یعنی دونوں سے مکفول عنہ کے حاضر کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا اگر ایک نے حاضر کیا تو اس کا ذمہ بری ہو گیا لیکن دوسرے کا ذمہ بری نہیں ہوا ہے جب تک مکفول عنہ کو اپنے کفالے سے حاضر نہ کرے۔ اور دوسرے کفیل لینے کا یہ مطلب نہ ہوگا مکفول لے لے پہلے کفیل کو بری کر دیا ہے کیونکہ بسا اوقات ایک آدمی ایک سے زیادہ کفیل بھی لیتا ہے جس کا مقصد مضبوطی کو حاصل کرنا ہے

والکفالة بالمال تصح وان جهل المكفول به اذا صح دينه الدين الصحيح دين لا يسقط الا بالاداء والابراء وهو احتراز عن بدل الكتابة فانه غير صحيح اذا المولى لا يستوجب على عبده دينا وهو يسقط بالعجز

ترجمہ... اور کفالہ بالمال صحیح ہے اگرچہ مکفول بہ مجہول ہو جبکہ دین صحیح ہو اور دین صحیح وہ ہے کہ جو ساقط نہیں ہوتا مگر اذا کرنے سے یا بری کرنے سے اور یہ احتراز ہے بدل کتابت سے اس لئے کہ یہ دین غیر صحیح ہے کیونکہ مولیٰ اپنے غلام پر دین واجب نہیں کر سکتا اور یہ ساقط ہوتا ہے عاجز ہونے سے

### تشریح: کفالہ بالمال کی تفصیل:

فرماتے ہیں کہ کفالہ بالمال صحیح ہے مال مکفول بہ کی مقدار معلوم ہو یا مجہول بشرطیکہ دین وین صحیح ہو اور دین صحیح اس کو کہتے ہیں کہ جس کا بندوں کی طرف سے کوئی مطالبہ کرنے والا ہو اور مدیون سے وہ ساقط نہ ہو سکتا ہو مگر یہ کہ یا تو مدیون اسی کو ادا کرے یا دائن مدیون کو بری کر دے۔

تو دین صحیح کی قید سے احتراز ہے بدل کتابت سے کیونکہ بدل کتابت ان دونوں صورتوں کے بغیر بھی ساقط ہوتا ہے اس طور پر کہ مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے اپنے آپ کو عاجز کر دے تو اس صورت میں نہ مکاتب نے دین ادا کیا ہے اور نہ مولیٰ نے اس کو بری کر دیا ہے مگر اس کے باوجود بدل کتابت ساقط ہو گیا تو معارضہ ہوا کہ یہ دین صحیح نہیں ہے اور یہ بھی کہ مولیٰ اپنے غلام پر دین واجب نہیں کر سکتا اس لئے کہ غلام مولیٰ کا عین ہے اور آدمی اپنے آپ پر دین واجب نہیں کر سکتا

سحو كفالت بمالك عليه تصح هذه الكفالة وان كان المال المكفول به مجهولا او بما يدرك ككالي هذا البيع هذا الضمان يسمى ضمان الدرك وهو ضمان الاستحقاق اي يضمن للمشتري رد الثمن ان استحق المبيع مستحق .

ترجمہ... جیسے یہ کہے کہ میں اس کا کفیل ہو گیا جو تیرا اس پر ہے یہ کفالہ صحیح ہے اگرچہ مال مکفول بہ مجہول ہو یا جو تیرا اس کا مال

ہے اس ضمان کو ضمان درک کہا جاتا ہے اور یہ ضمان الاستحقاق ہے یعنی ضامن ہوگا مشتری کیلئے ثمن واپس کرنے کا اگر بیع کوئی مستحق لے گیا

**تشریح:** کفالہ بالمال منعقد ہونے کے الفاظ..

فرماتے ہیں کہ کفالہ بالمال ان الفاظ سے منعقد ہوتا ہے کہ میں کفیل ہو گیا اس کا جو تیرا اس پر ہے چاہے مقدار بیان کر دے کہ ایک ہزار ہے مثلاً یا مقدار بیان نہ کرے بلکہ مجہول چھوڑ دے کہ جو تیرا اس پر ہے یا جو تجھ کو اس بیع میں لاحق ہوگا میں اس کا ذمہ دار ہوں ضمان درک۔ اس ضمان کو ضمان درک کہتے ہیں اور ضمان درک اصل میں یہ ہے کہ ایک مشتری کوئی چیز خریدنا چاہتا ہے لیکن وہ اس بات سے ڈرتا ہے کہ اس بیع کا کوئی مستحق نکل آئے گا اور وہ بیع کو بیجائے گا تو میرا ثمن ضائع ہو جائے گا کوئی آدمی اس کو یہ ضمانت دیتا ہے کہ اگر بیع کا کوئی مستحق نکل آیا تو تیرے ثمن کا میں ضامن ہوں اور میں آپ کو ثمن واپس کر دوں گا تو اس صورت میں بھی مال منقول بہ مجہول ہے اور یہ کفالہ جائز ہے تو معلوم ہوا کہ مال مجہول کا کفالہ جائز ہے

وعلق الكفالة بشرط ملائم نحو ما بایعت فلانا او ما ذاب لك عليه وما غصبك فعلى فعلى ما ذاب ای ما رجب ففی هذه الصورة ما شرطية معناه ان بايعت فلانا فيكون التعليق وعنى بالملائم المناسب فان هذه الاشياء اسباب لوجوب المال فيتاسب ضم الذمة الى الذمة فقوله ما بایعت فلانا ای ما بایعت منه فإلى ضمان لضمنه لا ما اشتریت منه فإلى ضمان للمبيع فان الكفالة بالمبيع لا يجوز على ما یأتی

ترجمہ... یا کفالے کو معلق کر دیا شرط مناسب کے ساتھ جیسے اگر تو نے فلاں شخص کے ساتھ خرید و فروخت کی تو وہ مجھ پر ہے اور جو کچھ تیرے واسطے اس پر واجب ہوگا یا جو کچھ وہ تجھ سے چھین لے وہ مجھ پر ہے مازاب کے معنی ہے ماوجب تو اس صورت میں ماشرط ہے معنی ہے کہ اگر تو نے فلاں کے ساتھ خرید و فروخت کی تو یہ تعلیق کے معنی میں ہے اور ملائم سے مراد مناسب ہے کیونکہ یہ چیزیں اسباب ہیں مال واجب ہونے کی تو مناسب ہے ذمے کو ذمے کے ساتھ ملانا تو یہ قول کہ ما بایعت فلانا کے معنی ہے کہ جو تو نے اس سے خرید لیا تو میں اس کے ثمن کا ضامن ہوں یہ معنی نہیں کہ جو تو نے اس کو فروخت کیا میں اس بیع کا ضامن ہوں کیونکہ کفالہ بالمبیع جائز نہیں ہے جیسے کہ آئے گا

**تشریح:** کفالہ کو شرط پر معلق کرنا۔

اس کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ شرط دو قسم پر ہیں (۱) وہ شرط جو کفالے کے مناسب ہوں (۲) وہ شرط جو کفالے کے

مناسب نہ ہوں تو فرماتے ہیں کہ کفالے کو شرط مناسبہ کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے یعنی جو شرط کفالے کے مناسب ہوں ان کے ساتھ کفالے کو معلق کرنا صحیح ہے جیسے اگر تو نے فلاں شخص کے ساتھ خرید و فروخت کی تو میں اس کے ثمن کا ضامن ہوں یا تیرے فلاں پر جو کچھ لازم ہو گیا اس بیع میں تو میں اس کا ضامن ہوں یا اگر فلاں نے تجھ سے کوئی چیز غصب کی تو میں اس کی قیمت کا ضامن ہوں کیونکہ یہ سب چیزیں مال واجب ہونے کے اسباب ہیں تو اس کے ساتھ کفالہ مناسب ہے اس لئے کہ کفالہ تو ایک ذمے کے ساتھ دوسرا ذمہ ملانا ہے اور جب ایک ذمے پر مال واجب ہو گیا تو اب اس کے ساتھ دوسرا ذمہ ملانا مناسب ہے

قوله ما بایعت فلانا... شارح فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر تو نے فلاں کو کوئی چیز فروخت کر دی اور تیرا اس پر ثمن لازم ہو گیا تو اس ثمن کا میں ضامن ہوں یہ کفالت صحیح ہے لیکن اگر اس کا یہ معنی لیا جائے کہ اگر تو نے فلاں سے کوئی چیز خرید لی تو بیع کا میں ضامن ہوں تو یہ کفالت صحیح نہیں ہے اس لئے کہ کفالہ بالبیع جائز نہیں ہے کیونکہ یہ تو کفالہ بالضمن ہے اور کفالہ بالاعیان ناجائز ہے جیسے کہ آگے آئے گا۔

وان علق بـمـجرـد الشرط فلاکان هبت الريح او جاء المطر فان كفـل بمالك عليه ضمن قدر مالامت به  
بينة وبلاينة صدق الكفيل فيما يقر به مع حلفه والاصيل فيما يقر باكثر منه على نفسه فقط اى ان لم يقر بالينة  
صدق الكفيل فى مقدار ما يقر به مع انه يحلف على نفى الزيادة وينبغى ان يحلف على العلم بانك لاتعلم ان  
اكثر من هذا وجب على الاصيل فان نكل او اقر بالزائد لزم عليه وانما يحلف على العلم لان الحلف فيما يجب  
على الغير ليس الاعلى العلم وان اقر الاصيل باكثر مما اقر به الكفيل يكون ذلك مقتصرا عليه لان الاقرار  
حجة قاصرة وكلمة فى قوله فيما يقر به موصولة والضمير فى به راجع الى ماوفى قوله فيما يقر باكثر منه  
مصدرية اى صدق الاصيل اقراره باكثر منه اى مما يقر به الكفيل ولو جعلت موصولة بفسد المعنى لانه  
حينئذ يصير تقدير الكلام صدق الاصيل فى الشيء الذى يقر باكثر منه اى من ذلك الشيء فالشيء الذى يقر  
الاصيل باكثر منه هو ما اقر به الكفيل والغرض والغرض ان الاصيل يصدق فى الاكثر لانه يصدق فيما  
اقر به الكفيل

ترجمہ۔ اور اگر کفالے کو معلق کر دیا گیا مجرد شرط کے ساتھ تو صحیح نہیں جیسے یہ کہا کہ جب ہوا چلے یا پانی برسے پس اگر کفالت لی کہ جو کچھ تیرا اس پر ہے تو ضامن ہوگا اس مقدار کا جس پر گواہ قائم ہو جائے اور اگر گواہ نہ ہو تو کفیل کی تصدیق کی جائے گی اس مقدار میں جس کا وہ اقرار کرتا ہے قسم کے ساتھ اور اصل کی تصدیق کی جائے گی اس کے اقرار میں کفیل کی مقدار سے زیادہ میں اصل کی



نہ ہوتا یعنی اگر گواہ قائم نہ ہوئے تو کفیل کی تصدیق کی جائے گی اس مقدار میں جس کا وہ اقرار کر رہا ہے ساتھ اس کے کہ اس قسم کی جائے گی زیادتی کی نفی پر اور مناسب ہے کہ اس کو قسم دی جائے علم پر کہ تجھے معلوم نہیں کہ اس سے زیادہ اصل پر جب نہیں ہے پس اگر اس نے انکار کیا یا اقرار کیا تو زیادتی اس پر لازم ہو جائے گی اور اس کو قسم دی جائے گی علم پر اسلئے کہ قسم کا جزو جو غیر پر لازم ہوتی ہے نہیں ہوتی مگر علم پر اور اگر اقرار کیا اصل نے اس مقدار سے زیادہ پر جس کا کفیل اقرار کر رہا ہے تو اقرار خاص رہے گا اصل پر اس لئے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے اور کلمہ بامصنف کے قول فیما یقر بہ میں ماموصلہ ہے اور بہ میں ضمیر ہے وہ راجع ہے مای طرف اور اس قول میں فیما یقر با کثر منہ ، مامصدر یہ ہے یعنی اصل کی تصدیق کی جائے گی اس کے بارے میں اس سے زیادہ میں یعنی اس مقدار سے زیادہ میں جس کا کفیل اقرار کر رہا ہے اگر اسکو موصولہ بنایا جائے تو معنی فاسد رہے گا کیونکہ اس وقت تقدیر کلام یوں ہو جائے گی کہ اصل کی تصدیق کی جائے گی اس میں جس کا وہ اقرار کر رہا ہے اس سے زیادہ میں تو وہ شیء جس کا اصل اقرار کر رہا ہے اس سے زیادہ تو وہ چیز ہے جس کا کفیل اقرار کر رہا ہے اور غرض تو یہ ہے کہ اصل کی تصدیق کی جائے گی زیادتی میں یہ نہیں کہ اصل کی تصدیق کی جائے گی اس مقدار میں جس پر کفیل اقرار کر رہا ہے

نہیں اس عبارت میں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفالت کو معلق کر دیا مطلق شرط کے ساتھ یا شرط غیر ملائم کے ساتھ تو ایسی شرط پر کفالت معلق کرنا جائز نہیں ہے مثلاً ایک آدمی یہ کہے کہ اگر آندھی چلی یا مینہ برسا تو میں کفیل ہوں یہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ شرط کفالت کے ساتھ مناسب نہیں ہیں

کفیل کی تصدیق کتنی مقدار میں کی جائیگی :

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ جو کچھ تیرا فلاں پر ہے میں اس کا کفیل ہوں یعنی مکفول بہ مجہول ہے مگر اس کے باوجود کفیل نے اس کی کفالت لے لی پھر گواہوں کے ذریعے ثابت ہوا کہ مکفول لہ کا مکفول عنہ پر ہزار روپے ہیں تو کفیل اس ایک ہزار کا ضمان ہوگا کیونکہ گواہوں سے جو چیز ثابت ہو جائے وہ مشاہدے سے ثابت ہونے کے مانند ہے اسلئے کہ کفیل اس چیز کا مشاہدہ کرتا جو مکفول عنہ پر واجب ہے تو کفیل پر وہ پوری مقدار واجب ہوتی اسی طرح یہاں بھی ہے اور اگر کفیل نے مقدار پر گواہ قائم نہ کئے اور پھر کفیل اور مکفول لہ کا اختلاف ہو گیا مقدار میں کہ مکفول لہ کہتا ہے میرا مکفول عنہ پر ہزار روپے واجب ہیں اور کفیل کہتا ہے کہ نہیں بلکہ پانچ سو روپے ہیں تو ایسی صورت میں کفیل کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ کفیل کا قول اس مقدار میں معتبر ہوگا جس کا کفیل اقرار کر رہا ہے اور مکفول عنہ جس زیادتی کا اقرار کر رہا ہے وہ زیادتی کفیل پر نہیں ہوگی اور کفیل کو جو قسم دی جاتی ہے وہ نفی پر دی جائے گی یعنی کفیل یہ کہے گا کہ اصل پر پانچ سو روپے واجب ہیں پانچ سے

زیادہ واجب نہیں ہیں شارح فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ قسم دی جائے نفی علم پر یعنی یوں کہے کہ خدا کی قسم مجھے معلوم نہیں ہے کہ اصل پر اس سے زیادہ واجب ہے اور اس طریقہ پر قسم اس لئے دی جائے گی کہ جو قسم دی جاتی ہے اس چیز پر جس کا نفی کر کے ساتھ ہو ایسی قسم علم پر دی جاتی ہے نہ کہ یقین پر کیونکہ غیر کے فعل میں آپ یقین کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایسا ہوا ہاں اپنے علم کی نفی کر سکتے ہیں کہ مجھے معلوم نہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ جب کفیل کو قسم پیش کی گئی اور اس نے قسم سے انکار کیا یا اس نے اقرار کیا اس مقدار پر جس کا کفیل کر رہا ہے تو یہ زیادتی بھی کفیل پر لازم ہو جائے گی اور اگر کفیل نے زیادتی سے انکار کیا اور قسم بھی کھائی کہ مجھے معلوم نہیں کہ اس سے زیادہ اصل پر واجب ہے تو اس صورت میں کفیل کی تصدیق کی جائے گی اس مقدار میں جس کا کفیل دعویٰ کر رہا ہے نفی پر سو روپے اور جو زیادتی ہے مثلاً مزید پانچ سو روپے وہ کفیل پر لازم نہ ہوں گے ہاں اصل پر لازم ہوں گے کیونکہ اصل خواہ اقرار کر رہا ہے اور اصل کا اقرار نہ ہو جہت قاصرہ ہے لہذا اس کی ذات پر منحصر رہے گا اور کفیل کی طرف متعدی نہ ہوگا کیونکہ اس کی ولایت نہیں ہے کفیل پر ہاں اپنی ذات پر ولایت حاصل ہے تو اس کی ذات پر زیادتی لازم ہوگی

عبارت کی وضاحت: شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کے قول میں جو دو جگہ لفظ ما آیا ہے ایک اس قول میں ۱۱ صدق الکلم فیما یقرر بہ ۱۱ اس میں لفظ ما موصولہ ہے اور مقرر بہ اس کا صلہ ہے اور بہ میں (ہ) ضمیر راجع ہے ما موصولہ کی طرف اور ایک اس میں ۱۱ والا اصل فیما یقرر باکثر منه ۱۱ اس میں ما مصدریہ ہے کہ تصدیق کی جائے گی اصل کی اس کے اقرار میں اس سے زیادہ میں یعنی اس مقدار سے زیادہ میں جس کا کفیل اقرار کرتا ہے اس صورت میں عبارت کا مطلب صحیح بنتا ہے اور عبارت غبار رہتی ہے۔

لیکن اگر دونوں جگہوں میں ما کو موصولہ بنایا جائے تو معنی فاسد ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں تقدیر کلام یوں ہوگی ۱۱ صدق الکلم فیما یقرر فی الشیء الذی یقرر باکثر منه ای من ذلک الشیء الخ ۱۱ یعنی اصل کی تصدیق کی جائے گی اس (مقدار) میں جس کا اصل اقرار کرتا ہے اس سے زیادہ میں باکثر متعلق ہے صدق کے ساتھ یعنی اصل کی تصدیق کی جائے گی اس مقدار سے زیادہ پر جس کا اصل اقرار کرتا ہے تو جس مقدار کا اصل اقرار کرتا ہے اس کا غیر اور اس سے زیادہ تو وہ مقدار جس کا کفیل اقرار کرتا ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اصل کی تصدیق کی جائے گی اس مقدار میں جس کا کفیل اقرار کرتا ہے مالاخرہ نہیں ہے بلکہ غرض یہ ہے کہ اصل کی تصدیق کی جائے گی اس مقدار میں جس کا کفیل انکار کرتا ہے تو اس زیادتی میں اصل کی قسم کی جائے گی اور یہ اس وقت صحیح ہوگا جبکہ دوسری جگہ میں ما مصدریہ بنایا جائے (واللہ اعلم)

المطالب مطالب من شاء من اصیل و کفیل و مطالبتهما فان طالب احدهما فله مطالبه الآخر  
بلا خلاف المالك اذا اختار احد الغاصبين فان اختار ه احدهما يتضمن تملكه يعنى اذا قضى القاضى  
ملك كذا فى مبسوط شيخ الاسلام فاذا ملك احدهما لا يمكنه ان يملك الآخر

ترجمہ: اور مکفول لہ کو مطالبے کا حق جس سے چاہے اصیل سے یا کفیل سے یا دونوں سے اگر ایک سے مطالبہ کیا تو دوسرے  
سے بھی مطالبے کا حق ہے برخلاف مالک کے کہ جب اس نے اختیار کیا دو غاصبوں میں سے ایک کو کیونکہ ایک کو اختیار کرنا متضمن  
ہے اس کو مالک بنانے کا معنی جب قاضی نے اس پر فیصلہ کیا اسی طرح مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ جب ایک کو مالک بنا دیا تو  
لیکن نہیں ہے دوسرے کو مالک بنانا

شرح مکفول لہ کس سے مطالبہ کرے گا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب کفالہ تام ہو گیا تو اس کے بعد مکفول لہ کو یہ اختیار ہے کہ اگر چاہے اصیل سے بھی مطالبہ کر سکتا ہے اور  
کفیل سے بھی مطالبہ کر سکتا ہے اور دونوں سے بھی مطالبہ کر سکتا ہے اصیل سے تو اسلئے کہ اس کا ذمہ فارغ نہیں ہوا ہے اور کفیل سے  
اس لئے کہ کفالت کی وجہ سے کفیل کا ذمہ بھی اصیل کے ذمے کے ساتھ مل گیا ہے اور دونوں سے اسلئے کہ دونوں ذمے مل گئے

بخلاف المالك : صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی سے دو آدمیوں نے ایک چیز غصب کی مثلاً کپڑے کا ایک تھان  
غصب کیا اور پھر مالک نے ایک سے ضمان لینا اختیار کیا یعنی قاضی نے ایک غاصب پر ضمان کا فیصلہ کیا تو اس کے بعد مالک  
دوسرے غاصب سے ضمان کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ ایک غاصب پر ضمان کا فیصلہ کرنا متضمن ہے اس بات کو کہ مالک نے اس  
غاصب کو شئی مغضوب کا مالک بنا دیا ہے اور شئی مغضوب کا مالک ایک شخص کو بنا دیا تو دوسرے کو مالک نہیں بنا سکتا لہذا جب ایک  
غاصب پر ضمان کا فیصلہ ہو گیا تو اب دوسرے سے ضمان کا مطالبہ نہیں کر سکتا اور کفالت میں جب ایک سے مطالبہ کیا تو دوسرے  
سے بھی مطالبہ کر سکتا ہے۔

ولفح بامر الاصيل وبلا امره لم ان امره رجع عليه بعد ادائه الى طالبه ولا يطالبه قبله بخلاف  
لو كيل بالشراء فانه اذا اشترى كان له مطالبه الثمن من مؤكلا قبل ادائه الى البائع لانه انعقد بين الوكيل  
والسلوك مبادلة حكمية وان لم يامر به لم يرجع فان لو زم الكفيل بالمال فله ملازمة اصيله وان حبس فله  
حبس لانه لحقه هذا الضرر بامر به فيعامله بمثله

ترجمہ... اور کفالہ صحیح ہے مکفول عنہ کے حکم سے اور اس کے حکم کے بغیر پھر اگر اس کو حکم کیا ہو تو رجوع کرے اس پر ادا کرے اس کے بعد مکفولہ کو اور ادا کرنے سے پہلے مطالبہ نہیں کر سکتا برخلاف خریداری کے وکیل کے کہ اگر اس نے خرید لیا تو اس کو ثمن کے مطالبے کا حق ہے اپنے مؤکل سے ادا کرنے سے پہلے بائع کو اس لئے کہ منعقد ہوا ہے وکیل اور مؤکل کے درمیان مبادرہ علیہ اور اگر اس کو حکم نہ کیا ہو تو رجوع نہیں کرے گا پس اگر کفیل بالمال کو لازم پکڑا گیا تو اس کو حق ہے کہ وہ مکفول عنہ کو لازم پکڑے اور اگر کفیل قید کیا گیا تو اس کے لئے جائز ہے مکفول عنہ کو قید کرنا کیونکہ یہ ضرر اس کو لاحق ہوا ہے اس کے حکم سے تو اس کے ساتھ اس جیسا معاملہ کرے گا

### تشریح: کفیل مال کا رجوع کرے گا یا نہیں؟

کفالہ بالمال میں کفیل دو قسم کا ہو ۱۔ (۱) کفیل نے کفالت کی ہو مکفول عنہ کے حکم اور امر سے (۲) کفیل نے کفالت کی ہو مکفول عنہ کے حکم اور امر کے بغیر یعنی اپنی طرف سے کفالت کی ہو پس اگر کفیل نے مکفول عنہ کے حکم سے کفالت کی ہو اور کفیل نے مکفول لہ کو مال ادا کیا تو کفیل اس مال کا رجوع کرے گا مکفول عنہ پر کیونکہ کفیل نے اپنے غیر کا قرضہ ادا کیا ہے اس کے حکم سے اور جو شخص اپنے غیر کا قرضہ ادا کرے اسکے حکم سے تو اس کو واپس لینے کا حق حاصل ہوتا ہے اس لئے کفیل بامرہ کو مکفول عنہ سے ادا کیا ہو مال واپس لینے کا حق حاصل ہے لیکن کفیل کو مکفول عنہ سے واپس لینے کا حق اس وقت ہے جبکہ کفیل نے دین ادا کر دیا ہو مکفول لہ کو جب تک کفیل نے مکفول لہ کو دین ادا نہ کیا ہو اس وقت تک کفیل کو مکفول عنہ پر رجوع کا حق حاصل نہیں ہے

### بخلاف الولیک بالشراء :

اور یہ مسئلہ وکیل بالشراء کا خلاف ہے یعنی جب ایک آدمی دوسرے آدمی کو وکیل بنایا کسی چیز کے خریدنے کا اور وکیل نے چیز خرید کر ابھی تک بائع کو ثمن ادا نہیں کیا ہے تو وکیل مؤکل سے ثمن کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ وکیل اور مؤکل کے درمیان ایک مبادلہ حکمیہ منعقد ہوا ہے حقیقت مبادلہ موجود نہیں ہے لیکن ایک حکمی مبادلہ موجود ہے وہ اس طرح کہ جب بیع وکیل کے پاس تھی اسکے احکام وکیل کی طرف راجع ہوتے تھے اور جب وکیل کے پاس سے مؤکل کے پاس چلی گئی تو اب احکام مؤکل کی طرف راجع ہوتے ہیں تو گویا کہ ایک الگ عقد ہو گیا وکیل اور مؤکل کے درمیان عقد اوکیل مؤکل سے ثمن کا مطالبہ کر سکتا ہے بائع کو ادا کرنے سے پہلے

اور اگر مکفول عنہ نے کفیل کو حکم اور امر نہ کیا ہو کفالہ کرنے کا تو کفیل دین ادا کرنے کے بعد مکفول عنہ پر رجوع نہیں کر سکتا اس

نے کفیل تبرع اور احسان کرنے والا ہے اور احسان کرنے والا اپنے احسان کا بدلہ نہیں لیتا

**لان لو زم الکفیل :** مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول لہ اپنا دین وصول کرنے کیلئے کفیل کا دامن گیر ہو گیا یعنی ہر وقت کفیل کے پیچھے ہار جاتا ہے تو کفیل کو بھی اختیار ہے کہ وہ مکفول عنہ کا دامن گیر ہو یعنی کفیل مکفول عنہ کا پیچھا کرے یہاں تک کہ مکفول عنہ کفیل کا دامن چھڑا دے کیونکہ مکفول عنہ نے کفیل کو اس مصیبت میں مبتلا کیا ہے تو اس مصیبت سے نجات دلانا بھی اس پر لازم ہوگا اور اگر مکفول لہ نے اپنے دین کی وجہ سے کفیل کو قید کر دیا تو کفیل کو بھی اختیار ہے کہ وہ مکفول عنہ کو قید کر دے اس شرط پر کہ قید اس کے حکم سے ہوا ہو کیونکہ کفیل کو جو یہ پریشانی لاحق ہوئی ہے وہ مکفول عنہ کی وجہ سے لاحق ہوئی ہے تو مکفول عنہ واجب ہے کہ وہ کفیل کو اس مصیبت سے نجات دلا دے اور مکفول عنہ کفیل کو نجات نہ دلا سکے تو کفیل کو مکفول عنہ کے ساتھ وہی سہارا جائز ہوگا جو مکفول لہ کفیل کے ساتھ کرتا ہے

لان لبرا الاصل او اولی المال بری الکفیل وان ابرئ هو لایبر الاصل لان الدین علی الاصل  
فالبراۃ عنہ توجب البراۃ عن المطالبۃ بخلاف العکس وان اخر عن الاصل تاخر عنہ بخلاف  
نکح اعتبار اللابراء المؤقت بالمؤبد

ترجمہ: اگر مدعی نے اصل کو بری کیا یا اصل نے دین ادا کیا تو کفیل بری ہو جائے گا اور اگر کفیل کو بری کیا گیا تو اصل بری نہ ہوگا کیونکہ دین تو اصل پر ہے تو اس کو بری کرنا واجب کرتا ہے کفیل کی برائت کو مطالبہ سے برخلاف اس کے عکس کے اور اگر مکفول لہ اصل سے دین مؤخر کر دیا تو کفیل سے بھی مؤخر ہو جائے گا برخلاف اس کے عکس کے ایک معین وقت تک بری کرنے کو دائمی بری نہ کرنے پر قیاس کیا ہے۔

**فرق:** اصل کو بری کرنے سے کفیل بھی بری ہو جائے گا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول لہ نے اصل یعنی مکفول عنہ کو دین سے بری کر دیا یا مکفول لہ نے اصل سے دین وصول کیا تو کفیل بھی بری ہو جائے گا اس لئے کہ دین اصل پر ہے بنا بر قول صحیح پس جب مکفول عنہ کو بری کرنے سے جب اصل سے دین ساقط ہو گیا اس کے مطالبہ بھی ساقط ہوگا لیکن اگر مکفول لہ نے کفیل کو بری کیا تو اس سے اصل سے دین ساقط نہ ہوگا کیونکہ کفیل مکفول عنہ کا تابع ہے اور مکفول عنہ تابع نہیں ہے پس اگر کفیل کو بری کرنے سے اصل کو بری کر دیا جائے تو اصل کا اپنے تابع کا تابع ہونا آئے گا حالانکہ یہ قلب موضوع ہے اس لئے ہم نے کہا کہ کفیل کو بری کرنے سے اصل بری نہ ہوگا

کفیل کو بری کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفل لہ نے اصل سے دین مؤخر کر دیا تو یہ کفیل سے مؤخر ہو جائے گا لیکن اگر مکفل لہ نے کفیل سے دین مؤخر کر دیا تو اصل سے مؤخر نہ ہوگا اس لئے کہ دین مؤخر کرنا چونکہ ایک مدت تک کیلئے مطالبہ کو ساقط کرنا ہے تو یہ ابراء موقت ہے اس لئے اس کو قیاس کیا جائے گا ابراء مؤبد پر اور ابراء مؤبد کی صورت میں چونکہ اصل کے بری کرنے سے کفیل بری ہو جاتا تھا اور کفیل کے بری کرنے سے اصل بری نہ ہوتا تھا تو یہاں بھی اس طرح کیا جائے گا

فان صالح الكفيل الطالب عن الف على مائة برى الكفيل والاصيل ورجع على الاصيل بها ان  
كفل بامره لانه اضاف الصلح الى الالف الذى هو الدين على الاصيل ليرى عن تسع مائة وبران  
توجب برنة الكفيل فان كانت الكفالة بامره رجع الكفيل بمادى وهو المائة

ترجمہ: اگر کفیل نے مکفل لہ سے صلح کی ہزار سے سو پر تو کفیل اور اصل دونوں بری ہو جائیں گے پس اگر کفالہ اصل کے امر سے ہوا ہو تو کفیل رجوع کرے گا اس کا جو اس نے ادا کیا ہے اصل پر اور وہ سو ہے۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب کفیل نے مکفل لہ سے صلح کی ایک ہزار سے سو پر یعنی مدیون پر تو ایک ہزار روپے واجب تھے لیکن کفیل نے ان کے ساتھ صلح کی ایک سو روپے پر تو اس صورت میں کفیل اور اصل دونوں نو سو روپے سے بری ہو جائیں گے اور کفیل نے چونکہ سو روپے مکفل لہ کو ادا کر دئے ہیں اس لئے کفیل اصل سے صرف سو روپے کا رجوع کرے گا اگر کفالت اصل کے حکم سے ہوئی تھی اصل وجہ اس میں یہ ہے کہ جب کفیل نے صلح ان در اہم کی طرف منسوب کی جو دین ہے اصل پر اور ہزار سو روپے پر صلح کی تو اصل بری ہو گیا نو سو روپے سے اور اصل کا بری کرنا واجب کرتا ہے کفیل کی برائت کو۔

وان صالح على جنس اخر رجع بالالف لانه مبادلة فيملكه الكفيل فيرجع بجميع الالف فان قلت ان  
الدين على الاصيل فكيف يملكه الكفيل لان تمليك الدين من غير من عليه الدين لا يصح قلت اما عند  
من جعل الكفالة ضم الدمة الى الدمة في الدين فظاهر واما عند الآخرين فان المكفل له اذا ملك الدين  
من الكفيل اما بالهبة او بالمعاوضة فالدين يجعل ثابتا في ذمة الكفيل ضرورة صحة التمليك كذا قالوا

ترجمہ: اور اگر صلح کی کفیل نے دوسری جنس پر تو رجوع کرے گا ہزار کا اس لئے کہ یہ مبادلہ ہے تو کفیل اس کا مالک ہوگا تو رجوع کرے گا پورے ہزار کا اگر تو کہے کہ دین تو اصل پر ہے تو کفیل کیسے اس کا مالک ہوگا اس لئے کہ دین کا مالک بنانا اس کا جنس پر دین نہ ہو صحیح نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ اس کے نزدیک جس نے کفالت ذمے کو ذمے کے ساتھ طاعت قرار دیا ہے دین اس میں



تو ہے اور دوسروں کے نزدیک کہ مکفول لہ نے جب دین کا مالک بنایا کفیل کو یا تو ہے سے اور یا معاوضے سے تو دین ثابت ہوا ہے کفیل کے ذمہ میں تملیک کے صحیح بنانے کی ضرورت کی وجہ سے اسی طرح علماء نے فرمایا ہے

ترجیح اگر کفیل نے غیر جنس پر صلح کی:

سنت مسلمہ یہ ہے کہ اگر کفیل نے مکفول لہ کے ساتھ غیر جنس پر صلح کی مثلاً دین تو درہم تھے اور کفیل نے ہزار سے ایک تھان پر صلح کر کے پڑے کا تھان مکفول لہ کو دیدیا تو اس صورت میں کفیل مکفول عنہ سے پورے ہزار روپے لے گا کیونکہ یہ معاوضہ لہ ہے یعنی کہا جائے گا کہ کفیل نے ایک ہزار کے عوض پڑے کا ایک تھان مکفول لہ کو دیدیا ہے اور جب کفیل نے مکفول لہ کو ایک ہزار کے عوض میں ایک تھان دیدیا تو کفیل ایک ہزار کا مالک ہو گیا اور جب کفیل ایک ہزار کا مالک ہو گیا تو وہ ایک ہزار کا صلح کرے گا مکفول عنہ پر اگر کفالت اس کی اجازت سے ہوئی ہو

قلت اعتراض: اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو کہا کہ جب کفیل نے مکفول لہ کے ساتھ غیر جنس پر صلح کر لی تو کفیل مکفول عنہ سے پورا دین کا رجوع کرے گا اس لئے کہ کفیل دین یعنی ہزار روپے کا مالک ہو گا اب اعتراض یہ ہے کہ دین اصل پر ہے کفیل پر تو بنا پر مذہب صحیح دین نہیں ہے بلکہ صرف مطالبہ ہے اب کفیل کو دین کا مالک بنانا تملیک الدین من غیر من ہے لہذا دین کے قبیل سے ہے یعنی اس شخص کو دین کا مالک بنانا جس پر دین نہ ہو یہ جائز نہیں ہے تو یہاں بھی کفیل کو دین کا مالک بنانا جائز نہ ہوگا۔

جواب: شارح نے اس کے دو جواب دئے ہیں (۱) یہ ہے کہ جن حضرات کے نزدیک کفالت نام ہے "ضم الذمۃ فی اللعۃ فی الدین" کا تو ان کے نزدیک کوئی اشکال لازم نہیں آتا اس لئے کہ اصل پر بھی دین ہے اور کفیل پر بھی دین ہے اب کفیل پر دین ہے تو تملیک الدین من غیر من علیہ الدین نہ ہوا بلکہ تملیک الدین من علیہ الدین ہوا اس لئے کہ کفیل پر بھی دین ہے۔

یہ جواب درحقیقت ایک عذر کی شکل میں پیش کیا ہے اس لئے کمزور ہے لیکن جواب کے کمزور ہونے سے مدعی کفر نہیں ہوتا اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ مدعی کیلئے کوئی اور دلیل ہو۔

تو اگر اصرار کفالت کو "ضم الذمۃ فی اللعۃ فی الدین" قرار دیا جائے جیسے کہ مشہور ہے تو پھر اس کا جواب یہ ہے کہ کفیل دین کا مالک اس طرح ہوا کہ کفیل نے جب مکفول لہ کو غیر جنس ادا کر دی تو گویا مکفول لہ نے کفیل کو دین بیچ دیا مثلاً مکفول لہ نے کفیل کے عوض کفیل کو ایک ہزار روپے فروخت کر دئے اور کفیل نے مکفول لہ سے دین خرید لیا تو اب کفیل دین کا مالک ہوا یا

مکفول لہ نے کفیل کو دین ہیہ کر دیا تو بھی کفیل دین کا مالک ہو گیا اور جب کفیل دین کا مالک ہو گیا تو اب کفیل کو دین کا مالک ہونا  
تملیک الدین من غیر من علیہ الدین نہیں ہے بلکہ تملیک الدین من علیہ الدین ہو گیا اور یہ تاویل ہم اس لئے کرتے ہیں تاکہ  
تملیک صحیح ہو جائے۔

وان صالح من موجب الكفالة لم يبرأ لان الصلح ابراء الكفيل عن المطالبة فلا يوجب براءة الاصل  
وان قال الطالب للكفيل برئت الى من المال رجع على اصيله لان البرائة التي ابتدائها من الكفيل  
وانتهائها الى الطالب لا تكون الا بالايفاء كانه قال برئت بالاداء الى فيرجع بالمال على الاصيل ان كانت  
الكفالة بامرہ وكذا في برئت عند البی يوسف خلافا لمحمد لہ ان البرائة يكون بالاداء والابراء  
ليثبت الادنى ولا بی يوسف انه اقر بالبرائة التي ابتدائها من المطلوب وهي بالاداء فيرجع ولي  
ابرئتک لا يرجع قيل في جميع ذلك ان كان الطالب حاضرا يرجع اليه في البيان

ترجمہ: اور اگر کفیل نے اس حق کے بارے میں صلح کی جو کفالہ کی وجہ سے اس پر واجب ہوتا ہے تو اصل بری نہ ہوگا کیونکہ یہ  
کفیل کو بری کرنا ہے مطالبے سے اور یہ اصل کو بری نہیں کرتا اور اگر مکفول لہ نے کفیل سے کہا کہ تو نے مال سے میری طرف  
برائت کر لی تو کفیل مکفول لہ سے مال واپس لے گا اس لئے کہ وہ کفالت جس کی ابتداء کفیل سے ہو اور انتہاء مکفول لہ تک ہو  
نہیں ہوتی مگر ادا کرنے سے گویا کہ اس نے کہا کہ تو بری ہو گیا میری طرف مال ادا کرنے سے تو رجوع بالمال کرے گا اصل پر  
اگر کفالت بامرہ ہو اور اسی طرح اس قول میں کہ تو بری ہو گیا امام ابو یوسف کے نزدیک خلاف ثابت ہے امام محمد کیلئے امام محمد کی  
دلیل یہ ہے کہ برائت ہوتی ہے ادا کرنے سے یا بری کرنے سے پس کم درجے کی برائت ثابت ہوگی اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ  
ہے کہ اس نے ایسی برائت کا اقرار کیا ہے جس کی ابتداء کفیل سے ہے اور یہ ادا کرنے کے ساتھ ہوتی ہے تو کفیل رجوع بالمال  
کرے گا اور اس قول میں کہ میں نے تجھے بری کیا تو رجوع نہیں کر سکتا کہا گیا ہے کہ ان سب میں اگر مکفول لہ حاضر ہو تو اس  
کی طرف رجوع کیا جائے گا بیان میں۔

تشریح: اگر کفیل نے مکفول لہ کے ساتھ موجب کفالہ سے صلح کی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفیل نے مکفول لہ سے اس بات پر صلح کی کہ مکفول لہ کفیل کو موجب کفالہ سے یعنی مطالبے سے بری  
کرے گا اور کفیل سے مطالبہ نہیں کرے گا اور مکفول لہ نے اس کو قبول کر لیا تو کفیل بری ہو جائے گا لیکن اصل بری نہ ہوگا بلکہ اصل پر  
دین بحالہ باقی رہے گا اس لئے کہ کفیل کی برائت واجب نہیں کرتی اصل کی برائت کو لہذا دین اور مطالبہ اصل پر باقی رہے گا

**برئت الی من المال:** اس مقام میں مصنف نے تین مسائل ذکر کئے ہیں جس کا تعلق ابراء سے ہے (۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ مکفول لہ نے کفیل سے کہا،، برئت الی من المال،، تو اس صورت میں کفیل مکفول عنہ سے مال واپس لے گا اگر کفالت ابراء کی دلیل یہ ہے کہ مکفول لہ نے کہا کہ،، برئت الی من المال،، اس میں برائت کی ابتداء کفیل سے ہوئی ہے اس لئے کہ برئت میں کفیل ہی مخاطب ہے اور برائت کی انتہاء مکفول لہ پر ہوئی ہے اس لئے کہ لفظ الی انتہاء کیلئے آتا ہے اور مکفول لہ پر داخل ہوا ہے اور ایسی برائت جس کی ابتداء کفیل سے ہو اور انتہاء مکفول لہ پر ہو صرف مال ادا کرنے سے ہوتی ہے گویا کہ مکفول لہ نے یہ کہا کہ،، برئت بالاداء الی،، یعنی تو نے مجھ کو مال ادا کر دیا ہے اس لئے تو بری ہوا ہے اور چونکہ یہ کفیل بامرہ ہے اس لئے کفیل مکفول عنہ سے مال کا رجوع کرے گا۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جب مکفول لہ نے کفیل سے کہا،، برئت،، اور لفظ الی اور مال کا ذکر نہ ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کفیل اصل سے رجوع بالمال کرے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک کفیل اصل سے رجوع بالمال نہیں کرے گا

**امام محمدؒ کی دلیل:** یہ ہے کہ مکفول لہ کے قول برئت، میں دو احتمال ہیں (۱) یہ کہ مکفول لہ نے کفیل سے کہا کہ تو بری ہو گیا ہے کیونکہ تو مال مجھے ادا کر چکا ہے اور میں نے آپ سے اپنا دین وصول کر چکا ہے (۲) یہ بھی احتمال ہے کہ تو بری ہو گیا ہے کیونکہ میں نے آپ کو بری کر دیا ہے یعنی معاف کر دیا ہے اور ان دونوں میں برائت چونکہ ادنیٰ ہے اس لئے برائت بالابراء ثابت ہو جائے گی لہذا اس صورت میں کفیل مکفول عنہ سے مال واپس نہیں لے سکتا

**امام ابو یوسفؒ کی دلیل:** امام ابو یوسفؒ نے یہ فرمایا ہے کہ کفیل مکفول عنہ سے مال واپس لے سکتا ہے کیونکہ مکفول لہ نے برائت کہا ہے یعنی حرف خطاب اور یہ اس بات کا اقرار ہے کہ کفیل مکفول لہ کو مال ادا کر چکا ہے یعنی برائت کی ابتداء کفیل سے ہوئی ہے کفیل کی طرف سے ادا کرنا پایا گیا ہے اس لئے ادا کرنا تو کفیل کی جانب سے ہوتا ہے بری کرنا کفیل کی جانب سے نہیں ہوتا بلکہ مکفول لہ کی جانب سے ہوتا ہے اور جب کفیل کی طرف سے ادا کرنا پایا گیا تو کفیل اصل پر رجوع بالمال کرے گا اگر کفالت ابراء ہو اور اگر چالی اور بالمال کے الفاظ نہ ہوں

(۳) تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ مکفول لہ نے کفیل سے کہا کہ ابرئک،، میں نے تجھے بری کر دیا تو اس صورت میں کفیل کو مکفول عنہ سے مال واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا البتہ مکفول لہ مکفول عنہ سے مال لے سکتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ایسی برائت جس کی ابتداء مکفول لہ سے ہو اور انتہاء کفیل پر ہو وہ ساقط کرنے سے ہوتی ہے گویا کہ مکفول لہ نے یہ کہا کہ میں تجھ سے اپنا حق مطالبہ

ساقط کر دیا اور کفیل سے حق مطالبہ ساقط کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کفیل نے مکفول لہ کو دین بھی ادا کر دیا ہو اور کفیل کی جانب سے دین ادا کرنا نہ پایا گیا تو کفیل اصل پر دین کا رجوع بھی نہ کریگا اور چونکہ کفیل کے بری ہونے سے اصل بری نہیں ہوتا لہذا دین اصل پر باقی رہے گا مکفول لہ اپنا دین مکفول عنہ سے وصول کرے گا

**قیل فی جمیع ذلک :** بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ ان مسائل ثلاثہ میں مذکورہ احکام اس وقت ہیں جبکہ مکفول لہ کلام کہہ کر غائب ہو جائے لیکن اگر مکفول لہ حاضر ہو تو اس کی طرف رجوع کیا جائے گا کہ کفیل نے آپ کو دین ادا کر دیا ہے آپ نے اس کو بری کر دیا ہے کیونکہ اجمال تو مکفول لہ نے پیدا کر دیا ہے لہذا اجمال کی تفصیل کیلئے بھی اس کی طرف رجوع کیا جائے گا

ولا یصح تعلیق البراءۃ عن الکفالة بالشرط کسائر البراءات کما اذا قال ان قدم فلان من السفر ابرئک من الدین ترجمہ.. اور کفالے سے بری کرنے کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے جیسے کہ دوسری برائتوں کو جیسے کہ کہے کہ اگر فلاں سفر سے واپس آجائے تو میں تجھے دین سے بری کر دوں گا۔

**تشریح:** کفالہ سے بری کرنے کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے: مسئلہ یہ ہے کہ کفالے سے بری ہونے کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے جیسے کہ مکفول لہ کفیل سے کہے کہ اگر فلاں آدمی سفر سے واپس آ گیا تو آپ کفالے سے بری ہے تو یہ جائز نہیں ہے جیسے کہ تمام برائت کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے وجہ اہل یہ ہے کہ برائت اسقاط محض نہیں ہے بلکہ اس میں تسلیم کا معنی پایا جاتا ہے اور وہ اس طور پر کہ کفالہ کی وجہ سے مکفول لہ کفیل سے مطالبہ مالک تھا لیکن کفیل کو بری کر دیا گیا تو گویا کہ کفیل کو مطالبے کا مالک کر دیا اور تملیکات کو شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے لہذا کفالے کو شرط پر معلق کرنا جائز نہ ہوگا۔

لیکن اس سے مراد شروط غیر متعارفہ ہیں کہ کفالے کو شروط غیر متعارفہ پر معلق کرنا جائز نہیں ہے البتہ شروط متعارفہ پر معلق کرنا جائز ہے مثلاً مکفول لہ نے کفیل سے یہ کہا کہ اگر تو نے کل مجھے دین ادا کر دیا تو تو کفالے سے بری ہے اور کل کفیل نے دین ادا کر دیا تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ شرط متعارفہ ہے اور کفیل دین سے اور مطالبے سے بری ہو جائے گا

ولا یصح البراءۃ ولا الکفالة بما تعذر استيفائه من الکفیل کالحدود والقصاص

ترجمہ.. اور صحیح نہیں ہے براءت اور کفالہ اس چیز کا جس کا وصول کرنا کفیل سے ممکن نہ ہو جیسے حدود اور قصاص

تشریح: جس حق کا کفیل سے وصول کرنا ممکن نہ ہو:

مسئلہ یہ ہے کہ ہر وہ حق جس کا حاصل کرنا کفیل سے شرعاً ممکن نہ ہو تو اس کا کفالت درست نہیں ہے مثلاً نفس حد اور نفس قصاص کا کفالت درست نہیں ہے یعنی کفیل یوں کہے کہ وہ شخص جس پر حد یا قصاص ہے پس اگر وہ حد یا قصاص جاری ہونے کیلئے تیار نہیں تو میں تیار ہوں مجھ پر جاری کیا جائے اس لئے کہ کفیل نے تو جرم کیا نہیں ہے تو اس پر سزا کیسے جاری کی جائے کیونکہ سزاؤں میں ایات نہیں چلتی۔ ہاں اگر کفیل یوں کہے کہ میں مکفول عنہ (جس پر حد یا قصاص ثابت ہو چکا ہے) قاضی کے دربار میں حاضر کروں گا تو یہ کفالت جائز ہے

وبالمبیع بخلاف الثمن اعلم ان الكفالة بتسليم المبيع تصح لكن لو هلك لا يجب على الكفيل شيء  
فمراد المصنف الكفالة بمالية المبيع وذلك لان ماليته غير مضونة على الاصيل فانه لو هلك ينفسخ البيع ويجب رد الثمن بخلاف الثمن

ترجمہ: اور بیع نہیں ہے بیع کی کفالت برخلاف ثمن کے جان لو کہ کفالت بیع کے سپرد کرنے کا صحیح ہے لیکن اگر بیع ہلاک ہو جائے تو کفیل پر کچھ واجب نہ ہوگا تو منصف کی مراد یہ ہے کہ کفالت بیع کی مالیت کا صحیح نہیں ہے اور یہ اسلئے کہ بیع کی مالیت کا ضمان نہیں ہے اصل پر اس لئے کہ اگر بیع ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جائے گی اور ثمن واپس کرنا واجب ہوگا برخلاف ثمن کے

تشریح: بیع کی کفالت جائز ہے یا ناجائز؟

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مشتری کے لئے بیع کا ضمان ہو گیا مثلاً یہ کہا میں عین بیع کا کفیل ہوں تو یہ کفالت جائز نہیں ہے بلکہ اس سے پہلے ایک تمہید سمجھ لینا ضروری ہے کہ اعیان دو قسم پر ہیں (۱) اعیان مضمونہ (۲) اعیان غیر مضمونہ

اعیان غیر مضمونہ وہ ہیں کہ اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان لازم نہیں ہوتا جیسے امانت و ودیعت شئیء مستعار اور کرایہ پر لی ہوئی چیز مال مضاربہ اور مال شرکت ان چیزوں کے تلف ہونے کی صورت میں ضمان لازم نہیں ہوتا اور مضمونہ وہ ہیں کہ اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان لازم ہوتا ہے پھر اعیان مضمونہ کی دو قسمیں ہیں (۱) اعیان مضمونہ بنفسہا یعنی اگر عین شئی موجود ہو تو اس کا واپس کرنا واجب ہے اور اگر عین شئی موجود نہ ہو بلکہ ہلاک ہوئی ہو تو اس کی قیمت واپس کرنا لازم ہے جیسے بیع نقد کا مد میں مقبوض علی سوم الشراء اور شئی مقصوب یہ چیزیں اگر عینہ موجود ہوں تو اس کا عین واپس کرنا واجب ہے اور اگر ہلاک ہوئیں ہوں تو اس کی قیمت دینا واجب ہے (۲) اعیان مضمونہ بالغیر کہ اس کے عین کا دینا واجب نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ کوئی چیز دینا واجب ہے مثلاً بیع صحیح میں بیع اور شئی مرہون۔ کہ بیع بایع کے قبضے میں ثمن کے عوض میں مضمون ہے اور شئی مرہون مرہون

کے قبضے میں قرضے کے عوض میں مضمون ہے لیکن اگر بائع کے قبضے میں بیع ہلاک ہو جائے تو اس کی قیمت واپس کرنا لازم نہیں ہے بلکہ اس کا غیر یعنی جو ثمن مشتری نے دیا ہے وہ واپس کرنا لازم ہے اور اگر شئی مرہون مرہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو مرہن پر اس کی قیمت واجب نہیں ہے بلکہ اس کے عوض دین سے کوئی ہوگی تو بیع صحیح میں بیع اور شئی مرہون اپنی ذات کے علاوہ دوسری چیز یعنی ثمن اور قرضہ کے عوض مضمون ہیں۔

اب چاہے اعیان مضمونہ ہوں یا غیر مضمونہ چاہے مضمونہ بنفسہا ہوں یا مضمونہ بغیرہا ان تمام کے کفالت کی دو صورتیں ہیں (۱) یہ کہ ان کی ذات کی کفالت لے لی جائے مثلاً یوں کہا کہ میں اس بات کا کفیل ہوں کہ ان چیزوں کا عین مکفول نہ کو سپرد کروں گا تو اب سمجھ لو کہ اعیان غیر مضمونہ جیسے ودیعت اور شئی مستعار اور شئی مستاجر کی ذات کی کفالت جائز نہیں ہے اسی طرح اعیان مضمونہ بغیرہا یعنی بیع اور شئی مرہون کا کفالت احناف اور شوافع سب کے نزدیک جائز نہیں ہے اور اعیان مضمونہ بنفسہا کی کفالت شوافع کے نزدیک جائز نہیں ہے اور احناف کے نزدیک جائز ہے اور شوافع کے نزدیک اعیان مضمونہ بنفسہا کی کفالت بھی جائز نہیں ہے جس طرح کہ اعیان مضمونہ بغیرہا کی کفالت جائز نہیں ہے احناف فرماتے ہیں کہ اعیان مضمونہ بنفسہا کی ذات کی کفالت جائز ہے مثلاً یوں کہے کہ کفیل مکفول نہ کو یہ عین سپرد کرے گا لیکن اگر یہ عین شئی ہلاک ہو جائے تو کفیل پر کچھ لازم نہ ہوگا (۲) اعیان مضمونہ بنفسہا کی مالیت کی کفالت مثلاً یوں کہے کہ اگر مکفول عہد نے وہ ادا نہ کیے تو کفیل اس کا ضامن ہوگا تو کفیل ادا کرے گا تو یہ جائز ہے اس تمہید کے بعد اب مسئلہ کی وضاحت بالکل آسان ہے۔

**وبالمبیع :** مسئلہ یہ ہے کہ کفیل نے مکفول نہ سے کہا کہ میں بیع کا کفیل ہوں یعنی اگر بیع بائع کے پاس ہلاک ہوگی تو اس کے بدل کا میں ذمہ دار ہوں یہ کفالت جائز نہیں ہے اس لئے کہ بیع ایسا عین ہے جو مضمون بالذمیر ہے یعنی ثمن کے عوض بائع کے پاس مضمون ہے اور اعیان مضمونہ بغیرہا کی کفالت جائز نہیں ہے البتہ کفیل نے یوں کفالت لی ہو کہ کفیل بیع مشتری کو سپرد کرے گا یعنی عین کی کفالت لے لی تو یہ جائز ہے اس لئے کہ بیع کا سپرد کرنا اصل پر واجب ہے تو کفیل پر بھی واجب ہوگا لیکن اگر بیع بائع کے پاس ہلاک ہوگئی تو کفیل پر کچھ واجب نہ ہوگا اور مالیت کی کفالت اس لئے جائز نہیں ہے کہ اس کی مالیت مضمون نہیں ہے اصل پر یعنی اصل پر اس کی قیمت واپس کرنا لازم نہیں ہے بلکہ بیع صحیح ہوتی ہے اور بائع پر اس کا ثمن واپس کرنا لازم ہے۔

وبالمرہون ای بمالیتہ لکن تصح بتسلیم المرہون فان ہلک لایجب علیہ شیء فالعالم ان الکفالات بمالیتہ الاعیان المضمونۃ بالغیر لاتصح فاما بالاعیان المضمونۃ بنفسہا تصح عندنا خلافاً للشافعی  
وذلك مثل المبیع بیعا فاسداً والمفصوب والمقبوض علی سوم الشراء فانه مضمون بالقیمۃ



ترجمہ: اور مرہون کا کفالہ لینا صحیح نہیں ہے یعنی مرہون کی مالیت کی لیکن مرہون کے سپرد کرنے کی کفالت صحیح ہے اگر ہلاک ہو جائے تو اس پر واجب نہیں ہے کوئی چیز پس حاصل یہ ہے کہ کفالہ ان اعیان کی مالیت کا جو مضمون بالغیر ہیں صحیح نہیں ہے اور وہ ایمان جہاں ذات سے مضمون ہیں ان کا کفالہ صحیح ہے ہمارے نزدیک خلاف ثابت ہے امام شافعیؒ کیلئے اور اس کی مثال یہ ہے جیسے بیع فاسد میں بیع اور شئی منصوب اور وہ عین جس پر خریداری کے واسطے قبضہ کیا گیا ہو تو یہ مضمون ہیں قیمت کے ساتھ۔

تشریح: آگے آنے والے مسائل اس تمہید اور اصول پر مبنی ہے جو ہم نے ابھی ذکر کیا اس اصول پر متفرع ایک مسئلہ یہ ہے کہ شئی مرہون کی کفالت جائز نہیں ہے اس کی بھی دو صورتیں ہیں (۱) شئی مرہون کی مالیت کی کفالت یعنی اگر مرہون کے پاس شئی مرہونہ ہلاک ہو جائے کفیل اس کا ذمہ دار ہوگا تو یہ کفالت جائز نہیں ہے اسلئے کہ شئی مرہون مضمون بنفسہ نہیں ہے بلکہ مضمون بالغیر ہے یعنی اگر شئی مرہون ہلاک ہو جائے تو مرہون پر اس چیز کا واپس کرنا بھی واجب نہیں ہے اور نہ اسکی قیمت واپس کرنا واجب ہے بلکہ اس کا غیر واجب ہے یعنی مرہون سے اس کے عوض دین کی کوئی ہوگی تو مضمون بالغیر ہو اور مضمون بالغیر کی کفالت جائز نہیں ہے۔

(۲) شئی مرہون کی سپرد کرنے کی کفالت یعنی کفیل یوں کہے کہ میں اس بات کا کفیل ہوں کہ شئی مرہون کو مرہون سے واپس لے کر راہن کو حوالہ کروں گا تو یہ کفالت جائز ہے اس لئے کہ ایسے فعل کا التزام ہے جو خود اصل پر واجب ہے یعنی اصل پر بھی یہ واجب ہے کہ شئی مرہون یا بیع صحیح میں راہن اور مشتری کو حوالہ کر دے تو کفیل پر بھی یہ کام واجب ہو سکتا ہے اور کفیل سے بھی اسکا مطالبہ ہو سکتا ہے اور جو فعل منکول عنہ پر واجب ہو اس کی کفالت جائز ہے البتہ اگر شئی مرہون مرہون کے پاس ہلاک ہو گئی تو کفیل پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ پھر تو یہ کفالہ بمالیت المرہون ہو جائے گا

حالی اصل سے جو عبارت ذکر کی گئی ہے اس کی تفصیل سابقہ تمہید کے ضمن میں گزر چکی ہے وہاں ایک نظر دیکھ لیا جائے

وبالامانة كالوديعة والمستعار والمستاجر ومال المضاربة والشركة قالوا الكفالة بمالية الوديعة والعارية  
لتصح اما بتمكين المالك من اخذ الوديعة تصح وكذا بتسليم العارية

ترجمہ: اور صحیح نہیں ہے کفالہ امانت کے بدلے جیسے ودیعت اور عاریت پر لی گئی چیز اور کرایہ پر لی گئی چیز مال مضاربیت اور مال شرکت کی علماء نے کہا ہے کہ ودیعت اور عاریت کی مالیت کی کفالت صحیح نہیں ہے اب مالک کو امانت لینے کی قدرت دیدینا نہیں صحیح ہے اسی طرح عاریت کو سپرد کرنے کی

**تشریح:** صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے امانت کی کفالت لے لی یعنی ودیعت کی یوں کہا کہ میں مودع کیلئے مودع کی طرف سے اس بات کا کفیل ہوں کہ اگر مودع کے پاس ودیعت ہلاک ہو جائے اس کی مالیت کا میں کفیل ہوں اسی طرح اگر شئی مستعار مستعیر کے پاس ہلاک ہو جائے کفیل اس کا ذمہ دار ہوگا اسی طرح کفیل نے یوں کہا کہ اگر مستاجر کے پاس شئی مستاجر ہلاک ہو جائے تو اس کا کفیل ذمہ دار ہوگا تو یہ کفالت جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ اعیان مضمونہ نہیں ہیں اصل پر بھی ضمان نہیں آتا ہے تو اس کی کفالت بھی جائز نہ ہوگی۔

البتہ اگر کسی نے یہ کفالت لے لی کہ کفیل مالک کو ودیعت واپس کرنے کا ذمہ دار ہوگا اور مالک کو اس پر قبضہ کرنے کی قدرت دے گا اور عاریت کو مالک کی طرف واپس کرنے کا ذمہ دار ہوگا تو یہ کفالت جائز ہے لیکن اگر امانت یا شئی مستعار مودع کے پاس یا مستعار مستعیر کے پاس ہلاک ہو جائے تو کفیل پر ضمان نہ ہوگا

وبالحمل علی دابة مستأجرة معينة اذ لا قدرة له علی تسلیم دابة المكفول عنه بخلاف غیر المعينة فان المستحق ههنا الحمل علی ای دابة كانت فالقدرة ثابتة ههنا وبخدمة عبد مستأجر لها معين لما ذکر فی الدابة

ترجمہ۔ اور کفالتہ جائز نہیں ہے ایک معین سواری پر بار برداری کیلئے جس کو کرایہ پر لیا گیا ہو اس لئے کہ اس کو قدرت نہیں ہے مکفول عنہ کی سواری سپرد کرنے پر برخلاف غیر معین کے کیونکہ مستحق یہاں بار برداری ہے جوئی سواری پر بھی ہو تو قدرت یہاں ثابت ہے اور ایک معین غلام کی خدمت کی جس کو کرایہ پر لیا ہو اس وجہ سے جو ذکر ہوئی ہے سواری میں

**تشریح:** بار بردار سواری کی کفالت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک معین سواری بار برداری کیلئے کرایہ پر لی اور ایک آدمی مستاجر کیلئے اس معین جانور کا کفیل ہوا تو یہ بار برداری کا کفالتہ جائز نہیں ہے کیونکہ وہ معین جانور چونکہ کفیل کی قدرت میں اس کا حوالہ کرنا نہیں ہے لیکن اگر کفیل نے غیر معین جانور کی کفالت لے لی تو یہ جائز ہے کیونکہ مقصود یہاں بوجھ کا پہنچانا ہے اور کفیل کو یہ قدرت حاصل ہے کہ مکفول لہ کا بوجھ اپنے جانور پر لاد دے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے اپنی خدمت کیلئے ایک معین غلام کرایہ پر لیا اور کسی نے اس کی کفالت کی تو یہ کفالت جائز نہیں ہے اس لئے کہ کفیل کو اس معین غلام کے سپرد کرنے پر قدرت نہیں ہے ہاں اگر غیر معین غلام کی کفالت کی تو یہ جائز ہے کیونکہ مقصود یہاں خدمت کرنا ہے اگر مکفول عنہ اپنا غلام نہیں دیتا تو کفیل اپنا غلام یا کوئی دوسرا غلام اس کو حوالہ کر دے گا خدمت کیلئے اور کفیل اس پر قادر ہے لہذا اس کی کفالت جائز ہے۔

وعن میت مفلس هذا عند ابی حنیفة بناء علی ان ذمة الميت قد ضعفت فلا یجب علیها الا بان یشق

ما خلا الامرین اما بان يكون ديننا صحيحا فيصح الكفالة وعندهما اذا ثبت الدين ولم يوجد مسقط يكون  
دينا صحيحا فيصح الكفالة

ترجمہ اور کفالت صحیح نہیں ہے اس میت کی طرف سے جو مفلس ہو کر مرا ہو یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے مگر اس بات پر کہ  
میت کا ذمہ کرور ہو گیا ہے تو اس پر واجب نہیں ہے مگر یہ کہ قوی ہو جائے دو باتوں میں سے ایک کے ساتھ یا تو مال چھوڑ دے اور  
یا کل جس نے کفالت لی ہو اس کی حیات میں تو اس وقت یہ دین و دین صحیح ہوگا تو کفالت بھی صحیح ہوگا اور صاحبین کے نزدیک جب  
میت ثابت ہوا اور ساقط کرنے والا نہیں پایا گیا تو دین و دین صحیح ہوگا اور کفالت بھی صحیح ہوگا

**شرعاً میت کی طرف سے دین کا کفیل ہونا:**

موت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص پر لوگوں کا قرضہ ہے اور وہ مفلس ہو کر مر گیا یعنی اس نے کوئی مال ترکہ میں نہیں چھوڑا اور نہ اس کی  
طرف سے کوئی کفیل ہوا زندگی میں پھر اس کی موت کے بعد ایک شخص میت کی طرف سے کفیل ہوا وہ شخص خواہ اس کا وارث ہو یا  
نہیں تو ایسی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفالت صحیح نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ کفالت صحیح ہے

صاحبین کی دلیل: صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہ شخص ایسے دین کا کفیل ہوا ہے جو دین مکفول عنہ یعنی میت کے ذمہ واجب  
ہے اور ایسا دین دین صحیح ہوتا ہے اور دین صحیح کی کفالت بالاتفاق جائز ہے لہذا اس دین کا کفالت جائز ہوگا اور یہ دین دین صحیح اس  
نے ہے کہ دین صحیح اس وقت تک ساقط نہیں ہوتا جب تک یا تو ادا نہ کرے یا صاحب حق معاف نہ کرے اور میت میں موت کی  
جسے ان دونوں باتوں میں سے ایک بات بھی نہیں پائی گئی نہ تو اس نے دین ادا کیا ہے اور نہ صاحب حق نے اپنا حق معاف  
کیا ہے تو میت کے ذمے سے قرض ساقط نہیں ہوا ہے اور جب میت کے ذمے سے قرض ساقط نہیں ہوا ہے تو معلوم ہوا کہ میت  
کے ذمے پر قرض ثابت اور باقی ہے اور احکام آخرت کے بارے میں بھی اس کا قرضہ باقی ہے اور اگر اس کی حیات میں کوئی اس کی  
کفالت لیتا تو کفالت صحیح ہوتی اور میت کا قرضہ کفیل سے وصول کیا جاتا تو اسی طرح اس کی موت کے بعد اگر کوئی شخص اس کا کفیل  
ہو جائے تو کفالت صحیح ہونی چاہئے اور یہ دین چونکہ دین صحیح ہے اس لئے اس کی کفالت بھی صحیح ہوگی

حدیث سے استدلال: صاحبین کے مسلک کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ ایک انصاری صحابی کا جنازہ لایا گیا کہ  
آپ ﷺ نماز جنازہ پڑھائے تو آپ ﷺ نے پوچھا کہ آپ کے ساتھی پر دین ہے عرض کیا گیا کہ ہاں دو درہم یا دو دینار ہیں تو  
آپ ﷺ نے فرمایا کہ اچھا تم اپنے ساتھی کی نماز جنازہ پڑھاؤ میں نہیں پڑھاتا تو ابو قتادہؓ نے فرمایا کہ اس کے دو درہم یا دو دینار

کا میں کفیل ہوں تو رسول اللہ ﷺ نے نماز جنازہ پڑھائی۔ پس اگر میت مفلس کی طرف سے کفالت صحیح نہ ہوتا تو آپ ﷺ ابوقادہ کے کفیل ہونے کے باوجود جنازہ نہ پڑھاتے تو معلوم ہوا کہ کفالت درست تھا اس لئے تو نماز جنازہ پڑھائی

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دین کے کفیل ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ دین اہل یعنی مکفول عنہ پر ثابت ہو اور اس جگہ میت یعنی مفلس پر دین ثابت نہیں ہے بلکہ ساقط ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ دین درحقیقت مال نہیں ہے بلکہ فعل ادا کا نام ہے (یعنی ادھار لینے اور مال کے مالک کرنے کا نام دین ہے) اس لئے کہ دین وجوب کے ساتھ متصف ہوتا ہے کہا جاتا ہے دین واجب اور وجوب افعال کی صفت اس لئے ہے کہ وجوب اس فعل حاصل کا نام ہے کہ اس کے کرنے سے قائل انعام کا مستحق ہوتا ہے اور اس میں غفل ڈالنے کی وجہ سے قائل مزا کا مستحق ہوتا ہے اور یہ بات افعال میں متصور ہوتی ہے اعیان میں متصور نہیں ہوتی تو معلوم ہوا کہ دین مال کا نام نہیں ہے بلکہ فعل ادا کا نام ہے اور ادا کرنا قدرت کا محتاج ہے اور یہاں قدرت موجود نہیں ہے کیونکہ میت مفلس ہو کر مرا ہے تو وہ نہ بذات خود فعل ادا پر قادر ہے اور نہ اپنے خلیفہ اور نائب کے ساتھ قادر ہے بذات خود قادر نہ ہونا تو ظاہر ہے کہ مرا ہوا ہے اور نائب کے ساتھ قادر نہ ہونا اس لئے ہے کہ اس کا کوئی کفیل نہیں بنا اس کی حیات میں جو اس کی طرف سے ادا کرنے پر قادر ہوتا تو میت نہ بذات خود ادا پر قادر ہے اور نہ نائب کے ساتھ ادا پر قادر ہے تو قرض خواہ کا اس سے دین وصول کرنا فوت ہو گیا اور جب قرض خواہ کا اس سے دین وصول کرنا فوت ہو گیا تو ضرور احکام دنیا کے اعتبار سے اس کے ذمے سے دین ساقط ہو گیا اور جب میت کے ذمے سے دین ساقط ہو گیا تو اس کا کفالت بھی درست نہ ہوگا کیونکہ بغیر دین کے کفالت درست نہیں ہوتا پس ثابت ہوا کہ میت کی طرف سے دین کا کفالت درست نہیں ہے

### حدیث شریف سے استدلال کا جواب:

اور صاحبین نے جو ابوقادہؓ کی حدیث استدلال میں پیش کی تھی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میت کی کفالت ابوقادہؓ نے اس کی زندگی میں ہی تھی بعد میں انہوں نے اس کا اظہار کیا کہ میں اس کا کفیل ہوں پہلے سے اور یا اس کا جواب یہ ہے کہ کفالت نہیں تھی بلکہ ابوقادہؓ کی طرف سے تبرع اور احسان تھا اور تبرع اور احسان کے ہم بھی قائل ہیں کہ اب بھی جائز ہے

وبلاقبول الطالب فی المجلس وعندابی یوسف اذا بلغه الخبر واجاز جاز وهذا الخلاف فی الکفالة بالنفس والمال جمیعا الا اذا کفل عن مورثه فی مرضه مع غیبة غرمائه صورته ان یقول المریض لو اراد فی غیبة الغرماء تکفل عنی بما علی من الدین فکفل وانما یصح لان ذلک فی الحقیقة وصیة ولهذا لا یشرط تسمیة المكفول له

ترجمہ.. اور کفالہ صحیح نہیں ہے مکفول لہ کے قبول کئے بغیر مجلس میں اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب اس کو خبر پہنچے اور وہ اجازت دیے تو جائز ہے اور یہ اختلاف کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال دونوں میں ہے ہاں اگر کفالت لے اپنے مورث کی طرف سے اس کے مرض میں قرض خواہوں کے غائب ہونے کی حالت صورت اس کی یہ ہے کہ مریض اپنے وارث سے کہے قرض خواہوں کے غائب ہونے کی حالت میں کہ تو میری طرف سے کفیل بن جا اس کا جو میرے اوپر دین ہے تو اس نے کفالت لے لی اور یہ کفالہ صحیح ہے اس لئے کہ یہ حقیقت میں وصیت ہے اس وجہ سے شرط نہیں ہے مکفول لہ کا نام لینا

**نسخہ:** کفالہ میں مکفول لہ کا قبول کرنا شرط ہے مجلس میں:

مسئلہ یہ ہے کہ کفالہ بالمال ہو یا کفالہ بالنفس ہو دونوں میں کفالہ صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ مکفول لہ اس کو قبول کرے اسی مجلس میں پس اگر مکفول لہ نے مجلس میں قبول نہ کیا تو کفالہ صحیح نہ ہوگا حضرات طرفین کے نزدیک امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر مکفول لہ مجلس میں قبول نہ کرے اور بعد میں اس کو خبر پہنچ جائے اور وہ اس وقت قبول کرے یعنی خبر پہنچنے کے فوراً بعد قبول کرے تو بھی جائز ہے اور کفالہ صحیح ہو جائے گا خواہ کفالہ بالمال ہو یا کفالہ بالنفس ہو امام ابو یوسفؒ کی دلیل:

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفالہ منعقد ہوتا ہے ایجاب اور قبول سے تو عقد کفالہ میں کفیل کے ایجاب کے بعد مکفول لہ کا قبول کرنا شرط ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شرط یعنی قبول کرنا ماوراء مجلس تک بھی باقی رہتا ہے یعنی اگر مکفول لہ مجلس میں موجود نہ ہو اور ماوراء مجلس میں اس کو علم ہوا اور اس نے اجازت دیدی تو بھی جائز ہے

**طرفین کی دلیل:** یہ ہے کہ عقد کفالہ میں تملیک کے معنی موجود ہے اس طور پر کہ عقد کفالہ کے ذریعے کفیل مکفول لہ کو اپنے پر مطالبے کا مالک کرتا ہے اور جس چیز میں تملیک کے معنی ہوں وہ مالک بنانے والا اور مالک بننے والا دونوں کے ساتھ قائم ہوتی ہے پس عقد کفالہ کفیل اور مکفول لہ دونوں کے ساتھ قائم ہوگا تو کفالہ میں کفیل کا ایجاب اور مکفول لہ کا قبول ضروری ہے اور جب مکفول لہ کا قبول ضروری ہے تو مجلس عقد میں مکفول لہ کی طرف سے قبول ضروری ہوگا اور ماوراء مجلس تک خیار نہیں رہے گا کہ کوئی مریض کی طرف سے کفیل بن جائے:

باقی میں مسئلہ یہ گزر چکا ہے کہ عقد کفالہ میں مکفول لہ کا مجلس عقد میں قبضہ کرنا شرط ہے طرفین کے نزدیک مگر ایک مسئلہ ایسا ہے کہ اس میں طرفین کے نزدیک بھی مکفول لہ کا قبضہ کرنا شرط نہیں ہے اور وہ یہ ہے کہ جب ایک آدمی مردہ ہے اور اس نے اپنے

وارث سے کہا کہ میرے اوپر فلاں فلاں لوگوں کے قرضے ہیں آپ اس کے ادا کرنے کیلئے میری سے کفیل بن جائے تو اس صورت میں کفالت صحیح ہے اگرچہ مکفول لہ غائب ہو وجہ اس کی یہ ہے کہ مریض کا قول تکفل عنی من الدین ،، یہ وصیت ہے گویا کہ وہ یہ کہنا چاہتا ہے اقتضاد یونی۔ تو یہ کفالت وصیت کے معنی میں ہے تو قرض خواہوں کا مجلس کے اندر قبول کرنا بھی شرعاً نہیں ہے یہی وجہ ہے (کہ یہ کفالت وصیت کے معنی میں ہے) کہ اس میں مکفول لہ کا نام لینا بھی ضروری نہیں ہے جیسے کہ موسیٰ لہ نام لینا ضروری نہیں ہے

وبسمال کتابۃ حر کفیل بہ او عبد لانہ دین ثبت مع المنافی وانما قال حر کفیل بہ او عبد لدفع توہم ان کفالة العبد بہ یتبھی ان تصح بانہ یجوز ثبوت مثل هذا الدین علیہ لان العبد محل کتابۃ لخصه دفعاً لهذا الوہم

ترجمہ۔۔ اور صحیح نہیں ہے کفالت مال کتابت کی چاہے آزاد آدمی کفالت لے یا غلام کیونکہ یہ ایسا دین ہے جو ثابت ہوا ہے منافی کے ساتھ اور فرمایا کہ آزاد نے کفالت لی ہو یا غلام نے اس وہم کو دور کرنے کیلئے کہ غلام کی کفالت اس پر جائز ہونا چاہئے کیونکہ جائز ہے ثابت ہونا اس جیسے دین کا اس پر کیونکہ غلام محل کتابت ہے تو اس کو خاص کیا اس وہم کو دور کرنے کیلئے

تشریح: مال کتابت کی کفالت لینا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے غلام کی طرف سے مال کتابت کی کفالت لے لی آقا کے واسطے تو یہ کفالت جائز نہیں ہے چاہے کفالت لینے والا آزاد ہو یا غلام اس لئے کہ کفالت صحیح ہوتا ہے دین صحیح کا اور مال کتابت دین صحیح نہیں ہے اور دین صحیح اس لئے نہیں ہے کہ یہ ثابت ہوا ہے منافی کے ساتھ اور منافی کے ساتھ اس طور پر ثابت ہوا ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہے اور دین کا ثابت ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ غلام دین کے عوض کسی چیز کا مالک ہوا ہے حالانکہ غلام کیلئے ملکیت ثابت نہیں ہوئی لیکن پھر بھی ہم نے غلام پر دین ثابت کر دیا اور اس کے عوض غلام اپنی ذات کا مالک ہوا حالانکہ مالک نہیں ہونا چاہئے تھا تو یہ دین ثابت ہوا منافی کے ساتھ لہذا یہ دین دین صحیح نہیں ہوا اور دین غیر صحیح کا کفالت جائز نہیں ہے لہذا مال کتابت کا کفالت جائز نہیں ہے حر کفیل بہ او عبد: مصنف نے فرمایا کہ مال کتابت کا کفالت صحیح نہیں ہے چاہے آزاد اس کا کفیل ہو جائے یا غلام یا اس لئے فرمایا کہ یہ وہم ہو سکتا تھا کہ اگر غلام کی کفالت آزاد لے تو اس لئے جائز نہیں ہے کہ آزاد کا ذمہ قوی ہے اور غلام کا ذمہ ضعیف ہے اور اصیل کے ذمہ پر دین ضعیف لازم ہوگا اور کفیل کے ذمہ پر دین قوی لازم ہو جائے گا تو کفیل کا اصیل سے زیادہ قوی ہونا لازم آئے گا اور کفیل اصیل سے قوی نہیں ہوتا اس لئے حر کی کفالت تو صحیح نہ ہوئی لیکن اگر اس مکاتب کی کفالت کوئی غلام لے لے تو



کہ ہونا چاہئے اس لئے کہ مکاتب کا ذمہ بھی ضعیف ہے اور غلام کا ذمہ بھی ضعیف ہے تو دین ضعیف اور دین ناقص ذمہ ضعیف اور ناقصہ پر لازم ہو گیا تو اصل اور کفیل دونوں ذمے میں برابر ہو گئے تو دونوں پر ایک جیسا دین بھی لازم ہو سکتا ہے یعنی دین کفالت اس لئے کہ وہ دین ناقص ہے اور یہ غلام جو کفیل بن سکتا ہے اس کا دین دین ناقص ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس غلام پر کسی کفالت جاری ہو سکتی ہے یعنی یہ بھی مکاتب بن سکتا ہے تو کفیل بھی بن سکتا ہے تو مصنفؒ نے اس وہم کو دور کرنے کے لیے فرمایا کہ کفیل باور عہد چاہے آزاد آدمی اس کی کفالت کرے یا غلام وجہ اس کی یہ ہے ہمارا اصول یہ ہے کہ جو دین دین صحیح نہ ہو اس کی کفالت درست نہیں ہے کفالت لینے والا چاہے حر ہو یا غلام اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے اعتبار اس بات کا ہے کہ مکفول بہ دین صحیح ہو تو کفالت درست ہے ورنہ درست نہیں ہے

لا يرجع اصیل بالف ادى الى كفيله وان لم يعطها طالبه ای اذا عجل الاصيل فادی المال الى الكفیل  
الى كفل بامرہ ليس له ان يستردھا مع ان الكفیل لم يعطها للطالب كما اذا عجل اداء الزكوة لان  
الكفالة بامر المكفول عنه انعقدت سببا للدينين دين الطالب على الكفیل ودين الكفیل على المكفول  
بما رجلا الى وقت اداؤه فاذا وجد السبب وعجل صبح الاداء وملكه الكفیل فلا يسترده المكفول عنه  
فلا خلاف ما اداه على وجه الرسالة لانه حينئذ تمحض امانة في يده

ترجمہ۔ اور جو نہیں کرے گا اصل اس ہزار کا جو اس نے کفیل کو ادا کئے ہے اگرچہ کفیل نے مکفول لہ کو ادا نہ کئے ہو یعنی جب  
کفیل کی اصل نے اور مال کو ادا کیا اس کفیل کو جو اس کے امر سے کفیل ہوا تھا تو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ یہ اس سے واپس  
لے لے یا جو یہ کہ کفیل نے یہ مال مکفول لہ کو ادا نہیں کیا ہے جیسے کہ کسی نے زکوۃ پیشگی دی کیونکہ کفالت مکفول عنہ کے حکم سے  
مستوفی ہے سبب دو دینوں کیلئے ایک مکفول لہ کا دین ہے کفیل پر اور ایک کفیل کا دین ہے مکفول عنہ پر ادا ہوا ادائیگی کے وقت  
کہ اس جب سبب موجود ہوا اور اس نے پیشگی ادا کیا تو یہ صحیح ہوا اور کفیل اس کا مالک ہو گیا تو واپس نہیں کر سکتا اس سے مکفول عنہ  
کی مال کے خلاف ہے جو اس نے ادا کیا ہے بطور پیشگی کیونکہ اس وقت یہ اسکے ہاتھ میں خالصۃ امانت ہے

ترجمہ: اگر مکفول عنہ نے کفیل کو پیشگی رقم ادا کی؟

جواب: یہ ہے کہ ایک آدمی مکفول عنہ کی طرف سے مکفول لہ کے واسطے ایک ہزار روپے کا کفیل ہوا تھا مکفول عنہ کے حکم  
سے یہ مکفول عنہ نے کفیل کو ایک ہزار روپے حوالہ کر دئے حالانکہ ابھی تک کفیل نے مکفول لہ کو دین ادا نہیں کیا ہے تو اس صورت  
میں مکفول عنہ کو یہ حق نہیں ہے کہ کفیل سے یہ ایک ہزار روپے واپس لے لے جیسے کہ ایک آدمی صاحب نصاب ہو اس نے حوالان

حول سے پہلے اپنی زکوٰۃ ادا کر دی تو یہ آدمی غریب مسکین سے یہ زکوٰۃ واپس نہیں لے سکتا

دلیل: دلیل اس مسئلے کی یہ ہے کہ جو کفالتہ مکفول عنہ کے حکم سے منعقد ہوا ہے یہ کفالتہ دودینین کا سبب ہے ایک دین تو مکفول لہ کا کفیل پر ہے یہ دین بھی کفالتہ کی وجہ سے کفیل پر لازم ہو گیا اگر کفالتہ نہ ہوتا تو یہ دین کفیل پر لازم نہ ہوتا اور دوسرا دین ہے کفیل کا مکفول عنہ پر یہ دین بھی کفالتہ کی وجہ سے لازم ہوا ہے اگر کفالتہ مکفول عنہ کے حکم سے نہ ہوتا تو مکفول عنہ پر کفیل کا دین لازم نہ ہوتا تو معلوم ہوا کہ ایک کفالتہ کی وجہ سے دودینین لازم ہو گئے ایک مکفول لہ کا کفیل پر اور ایک کفیل کا مکفول عنہ پر تو کفیل اور مکفول عنہ کے درمیان دین کا سبب موجود ہو گیا ہے یعنی مکفول عنہ پر کفیل کا دین ثابت ہو گیا ہے یہ دین مؤجل ہے یعنی مکفول عنہ ہر فی الحال ادا کرنا لازم نہیں ہے لیکن اگر اس نے فی الحال ادا کر دیا تو اب واپس نہیں کر سکتا اس لئے کہ دین کا سبب موجود ہے جسے کہ پیشکی زکوٰۃ آدمی واپس نہیں کر سکتا

اور وہ دین جو مکفول عنہ نے کفیل کو ادا کیا ہے کفیل اس کا مالک ہو چکا ہے لہذا اب مکفول عنہ کفیل سے واپس نہیں لے سکتا اس وقت تک جب تک مکفول عنہ خود یہ دین مکفول لہ کو ادا نہ کرے ہاں اگر مکفول عنہ نے یہ دین خود مکفول لہ کو ادا کر دیا تو اب مکفول عنہ کفیل سے یہ دین (ہزار روپے) واپس کر سکتا ہے

اور اگر مدیون کسی کو بطور قاصد اور اٹلی کوئی ایک ہزار روپے دیدے کہ یہ روپے فلاں (قرض خواہ) کو پہنچا دو اور ابھی تک قاصد ادا نہ کئے ہو تو مدیون یہ رقم اس سے واپس لے سکتا ہے کیونکہ یہ رقم اسکے ہاتھ میں خلاصۂ امانت ہے اور امانت ہر وقت مالک واپس لے سکتا ہے

وما ربح فیہا الکفیل فہو لہ لای تصدق بہ اذا عامل الکفیل فی الالف التی ادى الاصل الیہ و ربح فیہا فالربح لہ حلالا طیباً لایجب تصدقہ لہما ذکرنا انہ ملکہ

ترجمہ: اور جو نفع حاصل کیا اس میں کفیل نے تو وہ کفیل کیلئے ہے جب اس نے ہزار میں کاروبار کیا وہ جس کو اصل نے اس کو ادا کیا ہے اور اس میں نفع حاصل کیا تو یہ نفع اس کے لئے حلال اور پاک ہے اسکا صدقہ کرنا واجب نہیں ہے اس وجہ سے جو ہم نے ذکر کر دیا ہے کہ کفیل اس کا مالک ہو گیا ہے

تشریح: اگر کفیل نے کفالت کی رقم سے کوئی نفع حاصل کیا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کا کفیل بنفہ ہوا اس کے امر سے اور پھر ابھی تک کفیل نے مکفول لہ کو قرضہ ادا نہ کیا ہو کہ مکفول عنہ نے کفیل کو وہ رقم ادا کر دی جس کی اس نے کفالت لی تھی اور کفیل نے اس رقم میں تجارت کر کے اس میں کچھ من

مائل کیا تو یوں کفیل کے واسطے حلال اور طیب ہے اسکا صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ جب اس کی یہ ہے کہ کفیل نے جب اس ہزار روپے پر قبضہ کر لیا تو کفیل اس کا مالک ہو گیا پس کفیل نے جو نفع حاصل کیا ہے وہ اپنی ملکیت سے حاصل کیا ہے اور جو نفع اپنی ملکیت سے حاصل کیا جائے وہ حلال طیب ہوتا ہے اس کا صدقہ کرنا واجب نہیں ہوتا اس لئے یہ نفع کفیل کیلئے حلال اور طیب ہے

الربح کر کفیل بہ وقبضہ له وردہ الی قاضیہ احب قوله وربح کر مبتداً اولہ خبرہ ای ان کانت الکفالتہ بکر حنظہ فاداه الاصل الی الکفیل فباعہ الکفیل وربح فیہا فالربح له لکن ردہ الی قاضیہ وهو الاصل لانه لم یکن فیہ خبث بسبب ان للاصل حق الاسترداد علی تقدیر ان یقضی الاصل الدین سلسلہ لیكون حق الاصل متعلقاً به فهذا الخبث یعمل فیما یتعین بالتعین کالکر بخلاف ما لا یتعین بالتعین کالدراہم والدنانیر کما فی المسئلۃ السابقۃ وهذا عند ابی حنیفۃ ولما یندھما لا یكون الرد الی قاضیہ احب اذ لا خبث فیہ اصلاً

ترجمہ۔ اور ایک کرگندم کا نفع جس کی کسی نے کفالت لی اور اس پر قبضہ کر لیا (یہ نفع) کفیل کیلئے ہے اور اس کو واپس کرنا اس کے ادا کرنے والے کی طرف پسندیدہ ہے ورنہ کر مبتدا ہے اور اس کی خبر ہے یعنی اگر کفالت ایک کرگندم کی ہو اور اصل نے کفیل کو ادا کرنے پس کفیل نے اس کو بیچا اور اس میں نفع حاصل کیا تو نفع کفیل کیلئے ہے لیکن اس کا واپس کرنا اس کے ادا کرنے والے کی طرف جو کہ اصل ہے پسندیدہ ہے کیونکہ اس میں خبث پیدا ہو گیا ہے اس سبب سے کہ اصل کو واپس کرنے کا حق حاصل ہے اس پر کہ اصل اپنا دین خود ادا کر دے تو اصل کا حق وابستہ ہوگا اس گندم کے ساتھ اور یہ خبث عمل کرتا ہے ان اشیاء میں جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں جیسے کہ ایک کرگندم برخلاف ان چیزوں کے جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی جیسے دراہم اور دنانیر جیسے مائع مسئلے میں اور یہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے اور صاحبین کے نزدیک واپس کرنا اس پر جس نے ادا کیا ہے پسندیدہ نہیں ہے کیونکہ اس میں خبث نہیں ہے

ترجمہ: اگر کفیل نے گندم میں نفع حاصل کیا؟

صحت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی کے زید پر ایک کرگندم لازم تھی بطور قرض یا دین پھر ایک دوسرا آدمی زید کی طرف سے زید کے حکم سے اس گندم ادا کرنے کا کفیل ہو گیا اور ابھی تک کفیل نے مکفول لہ کو گندم ادا نہ کئے تھے کہ مکفول (زید) نے کفیل کو گندم ادا کر دی اور کفیل نے مکفول لہ کو ادا کرنے سے پہلے اس گندم کو بیچ کر اس سے نفع حاصل کیا اور اس کے بعد یہ گندم مکفول لہ کو ادا کر دی تو یہ نفع کفیل کیلئے جائز ہے کیونکہ اس نے اپنی ملک سے نفع حاصل کیا ہے لیکن اس نفع کا واپس کرنا مکفول لہ کو ادا کر دی اور

پسندیدہ ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ کفیل کے پاس جو گندم ہے اس کی دو جہتیں ہیں ایک یہ کہ مکفول عنہ خود یہ گندم مکفول لہ کپڑا کرے اس صورت میں کفیل نے جو نفع حاصل کیا ہے وہ غیر کی ملکیت سے حاصل کیا ہے اور اس نفع کا واپس کرنا لازم ہے اور دوسری جہت یہ ہے کہ مکفول عنہ گندم ادا نہ کرے بلکہ کفیل ادا کرے تو اس صورت میں کفیل کیلئے نفع بالکل حلال اور طیب ہے اس صورت میں ہم کہتے ہیں کہ چونکہ یہ احتمال موجود ہے اس وجہ سے جو ربح ایسی چیزوں سے حاصل ہو جائے جو متعین کے سے متعین ہو جاتی ہیں اس میں خبث مؤثر ہوگا اور جو چیزیں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی اس میں یہ خبث مؤثر نہ ہوگا۔  
دراہم اور دانیر۔

یہ جو تفصیل ہم نے ذکر کی ہے یہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے اور حضرات صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ کفیل پر اس ربح کا نہ صدقہ کرنا واجب ہے اور نہ واپس کرنا لازم ہے بلکہ یہ نفع کفیل کیلئے حلال طیب ہے اور یہ ایک روایت امام ابو حنیفہ سے بھی ہے کیونکہ اس میں کوئی خبث نہیں ہے بلکہ کفیل نے اپنی ملک میں ربح حاصل کیا ہے اور اپنی ملک سے نفع حاصل کرنا جائز ہے اس کا واپس کرنا لازم نہیں ہے اور نہ صدقہ کرنا لازم ہے

کفیل امرہ اصیلہ بان یتمین علیہ ثوبا ففعل فھو لہ امر الاصل الکفیل بان یشتري علیہ ثوبا بطریق العین  
وبیع العینۃ ان یستقرض رجل من تاجر شیئا فلا یقرضہ قرضا حسنا بل یعطیہ عینا ویبیعہا من المستقرض  
باکثر من القیمۃ فالعینۃ مشتقۃ من العین سمی بها لانہ اعراض عن الدین الی العین فالاصیل امر کفیل  
بان یشتري ثوبا باکثر من القیمۃ لیقضی بہ دینہ ففعل فالثوب للکفیل لان ہذہ وکالۃ فاسدۃ لعدم تعین  
الثوب

ترجمہ۔ ایک کفیل کو اس کے اصیل نے حکم دیا کہ وہ اس کے واسطے بیع عینہ کرے کپڑے کی پس اس نے ایسا کیا تو بیع کفیل کیلئے ہوگی اصیل نے کفیل کو حکم کیا کہ وہ اس کے واسطے کپڑا خرید لے بطریق عینہ اور بیع عینہ یہ ہے کہ ایک آدمی کسی تاجر سے قرض لے لے اور اس کو قرض حسن نہ دے بلکہ اس کو عین دے اور اس کو فروخت کرے قرض مانگنے والے کے ہاتھ اس کی قیمت سے زیادہ عینہ مشتق ہے عین سے اس کا یہ نام رکھا گیا اس لئے کہ اس میں اعراض ہے دین سے عین کی طرف تو اصیل نے کفیل کو حکم دیا کہ وہ ایک کپڑا خرید لے اس کی قیمت سے زیادہ پر تا کہ وہ اس کے ذریعے اپنا دین ادا کرے تو اس نے ایسا کیا تو کپڑا کفیل کیلئے ہوگا کیونکہ یہ وکالت فاسدہ ہے کپڑا متعین نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: بیع عینہ کس کے واسطے ہوگی؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی پر کسی کا قرضہ تھا ہزار روپے پھر کوئی دوسرا آدمی اس کا کفیل ہوا اس کے بعد اصل نے کفیل کو حکم کیا کہ تم میرے واسطے بیع عینہ کرو اور کفیل نے ایسا کیا یعنی بیع عینہ کے طور پر خرید لیا تو یہ خریداری کفیل کے واسطے ہوگی اصل کے واسطے نہ ہوگی

بیع عینہ کیا ہے؟ بیع عینہ اس کو کہتے ہیں کہ ایک آدمی ایک تاجر سے قرض مانگتا ہے تو تاجر اس کو قرض نہیں دیتا بلکہ اس کو دس روپے کا کپڑا پندرہ روپے میں بیچتا ہے تاکہ یہ قرض مانگنے والا اس کپڑے کو بازار میں دس روپے میں فروخت کرے اور اس سے بیع قرض ادا کرے اور پھر تاجر کو کچھ مدت بعد اس کپڑے کی قیمت ادا کرے یہ بیع مکروہ ہے کیونکہ اس میں قرض کی نیکی سے اراض ہے اور اپنے نفس کے بخل کی پیروی ہے اور اس کو بیع عینہ بھی اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں عین سے دین اور قرض دینے سے اراض ہے اور عین یعنی بیع بیچنے کی لالچ ہے یہ تو نفس بیع عینہ کی تشریح ہوئی اور اب مسئلہ کی وضاحت سن لیجئے

چنانچہ مسئلہ یہ ہے کہ اصل نے کفیل کو حکم کیا کہ تم میرے واسطے بیع عینہ کرو یعنی دس روپے کا کپڑا پندرہ روپے میں خرید لو اور پھر بازار میں دس روپے میں بیچ دو اور اس سے میرا قرض ادا کرو اور جو خسارہ تم نے کیا یعنی پانچ روپے کا خسارہ وہ مجھ پر ہے پس کفیل نے ایسا کیا تو یہ خریداری کفیل کیلئے ہوگی اور جو خسارہ ہوا ہے یعنی بائع نے جو اضافی رقم اس سے لی ہے وہ بھی کفیل پر لازم ہوگی اصل پر لازم نہ ہوگی

دلیل ذیل اس کی یہ ہے کہ یہ یا تو توکیل فاسد ہے اور یا ضمان بالخسران ہے اور یہ دونوں باطل ہیں توکیل فاسد تو اس طرح ہے کہ جب اصل نے کفیل سے کہا کہ تم میرے واسطے کپڑا خرید لو تو بیع بھی مجہول ہے اور ضمان بھی مجہول ہے اور جب بیع یا ضمان یا دونوں مجہول ہوں تو وکالت فاسد ہوتی ہے تو اس صورت میں وکالت فاسد ہوئی جب وکالت فاسد ہوئی تو توکیل صحیح نہ ہوئی جب توکیل صحیح نہ ہوئی تو بیع وکیل کیلئے واقع ہوگی موکل کیلئے نہ ہوگی۔

یا ضمان بالخسران ہے یعنی اصل نے کفیل سے کہا کہ تم خرید و فروخت کرو اگر آپ نے اس میں نقصان کیا تو نقصان اور خسران کا میں ضامن ہوں اور ضمان بالخسران باطل ہے اس لئے کہ ضمان اس چیز کا ہوتا ہے جو مضمون ہو نقصان اور خسران تو مضمون نہیں ہے تو اس کا ضمان کیسے صحیح ہوگا چاہے توکیل فاسد ہو یا ضمان بالخسران ہو دونوں صورتوں میں تو اس وجہ سے مذکورہ صورت میں بیع کفیل کے لئے ہوگی اصل کے لئے نہ ہوگی۔

والثمن و مایح بالعه فعلیله ای اذا اشترى الثوب بخمسة عشر وهو يساوی عشرة فباعه بالعشرة فالربح على حصل للبائع وهو الخمسة التي صارت خسرانا على الكفيل فعلى الكفيل لان الوكالة لمالم تصح

صار كأنه قال ان اشتریت ثوباً بشيء ثم بعته باقل من ذلك فانا ضامن لذلك الخسران لهذا الضمان  
لیس بشيء

ترجمہ: ثمن اور جو کچھ بائع نے اس سے کمایا ہے وہ کفیل پر ہے یعنی جب خرید لیا کپڑا پندرہ روپے میں اور مساوی ہودس روپے کے پھر اس کو بیچ دیا دس روپے میں تو وہ نفع جو حاصل ہوا ہے بائع کیلئے اور یہ وہ پانچ روپے ہیں جو خسران بن گیا ہے کفیل پر تو یہ کفیل پر ہوگا اس لئے کہ وکالت جب صحیح نہ ہوئی تو ایسا ہو گیا ہو گیا کہ اس نے کہا کہ اگر تو نے کپڑا خرید لیا کسی چیز کے عوض پندرہ روپے میں بیچ دیا اس سے کم قیمت پر تو میں ضامن ہوں اس خسران کا تو یہ ضمان کوئی چیز نہیں ہے

تشریح: سابقہ مسئلے سے متعلق ہے کہ جب اصل نے کفیل سے کہا کہ تم میرے واسطے بیچ عینہ کرو اور جو نقصان اور خسران تم نے کیا وہ میرے ذمے ہے تو یہ بیچ کفیل کے لئے ہوگی اور اصل پر کچھ لازم نہ ہوگا تو اصل ثمن یعنی دس روپے اور جو کچھ بائع نے اس سے اضافی کمایا ہے یعنی پانچ روپے یہ سب کفیل پر لازم ہوں گے کیونکہ یا تو یہ وکالت فاسدہ ہے یا ضمان بالخسران ہے (کماہ تفصیل) اور یہ دونوں باطل ہیں

ولو كفّل بمأذاب له أو بما قضاه عليه وغاب أصيله فأقام مدعيه بينته على كفيله ان له على أصيله كذا ردت لانه اذا اقام البينة ان له على أصيله كذا ولم يتعرض لقضاء القاضى به لايجب على الكفيل لانه كفّل بما قضى القاضى به ولم يوجد وهذا افى الكفالة بما قضى له عليه ظاهر وكذا بمأذاب له لان معناه تقرّر وهو بالقضاء

ترجمہ: اگر کوئی کفیل ہوا اس چیز کا جو ثابت ہوگی یا جس کا قاضی فیصلہ کرے گا اس کے لئے اس پر اور مکفول عنہ غائب ہو گیا پھر مدعی نے گواہ قائم کر دیے کفیل پر کہ اس کا کفیل پر اتنا ہے تو یہ گواہ قبول نہ ہوں گے کیونکہ جب اس نے گواہ قائم کر دیے کہ اس کا اصل پر اتنا ہے اور قضائے قاضی کی طرف کوئی التفات نہ کیا تو کفیل پر واجب نہیں ہے کیونکہ اس نے کفالت لی ہے اس چیز کی جس پر قاضی فیصلہ کرے گا اور وہ موجود نہیں اور اس کفالت میں جس کا قاضی فیصلہ کرے اس کیلئے اس پر تو ظاہر ہے اور اسی طرح جو اس کیلئے ثابت ہوگا کیونکہ اس کا معنی ہے تقرّر اور تقرّر قضاء سے ہوتا ہے

تشریح: اگر کفیل ما قضی یعنی ماضی کا صیغہ استعمال کرے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے آدمی کی کفالت ان الفاظ کے ساتھ لی بمأذاب لك عليه أو بما قضى لك عليه کہ لانا



کے اوپر تہارا جو کچھ واجب ہوگا میں اس کا کفیل ہوں یا آپ کیلئے فلاں کے اوپر جو فیصلہ ہوگا میں اس کا ضامن ہوں اگرچہ الفاظ  
 میں کے ہیں لیکن مراد مستقبل ہے اور اس کے بعد مکفول عنہ غائب ہو گیا مکفول لہ نے گواہ قائم کر دئے کہ میرا مکفول عنہ  
 ہزار روپے ہیں اور کفیل سے کہا کہ تم مجھے وہ دراہم ادا کر دو کیونکہ آپ نے اس کی کفالت لی تھی تو مکفول لہ کے یہ بیذ قبول نہ  
 ہوں گے کیونکہ مکفول لہ کا دعویٰ مطلق ہے اس میں اس بات کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ وہی ہزار روپے ہیں جس کی کفالت کفیل نے لی  
 تھی یا ہزار روپے ہیں حالانکہ کفیل نے اس ہزار روپے کی کفالت لی ہے جو قاضی کے فیصلے سے مکفول عنہ پر واجب ہوں گے  
 مکی مکفول بہ وہ مال ہے جس پر قاضی نے فیصلہ کیا ہو اور مکفول لہ جس مال کا دعویٰ کر رہا ہے وہ مال مال مطلق ہے تو دعویٰ اور مال  
 مکفول بہ میں مطابقت نہیں ہے دعویٰ مال مطلق کا ہے اور مکفول بہ مال مقید ہے دعویٰ میں اس بات کی طرف کوئی تعرض  
 نہیں ہے کہ یہ وہ مال ہے جس پر قاضی نے فیصلہ کیا ہے یا قاضی فیصلہ کرے گا اور مکفول لہ نے جو دعویٰ کیا ہے وہ مطلق اس میں  
 قاضی کے فیصلے کا کوئی ذکر موجود نہیں ہے برما قاضی میں تو یہ ظاہر ہے اور بما ذاب میں بھی یہی بات ہے کیونکہ ما ذاب کا معنی ہے  
 واجب و وجوب اور تقرر ہوتا ہے قاضی کے فیصلے سے تو دونوں صورتوں میں جب مکفول لہ نے مطلق مال کا دعویٰ کیا کفیل پر اور  
 بیذ میں قس کے تو اس کے بیذ قبول نہ ہوں گے اور کفیل پر کچھ لازم نہ ہوگا

ان اقام بیئہ ان لہ علی زید کذا وهذا کفیلہ بامرہ قضی بہ علیہما هذا ابتدا مسئلة لا تعلق لہ  
 سابق وهو الکفالة بما ذاب لہ وبما قضی لہ علیہ صورة المسئلة اقام رجل بیئہ ان لہ علی زید الف الف وهذا  
 کفیلہ بهذا المال بامرہ قضی علیہما ففی هذه الصورة قد کفل بهذا المال من غیر تعرض بقضاء  
 الخاصی بخلاف المسئلة المتقدمة فاذا قضی علیہما یکون للكفیل حق الرجوع علی الاصل ولهذا  
 عندنا وعند زلفو لا يرجع علیہ لانه لما انکر کان زعمہ ان هذا الحق غیر ثابت بل المدعی ظلمہ فلا یکون  
 لہ ان یظلم غیرہ فلما الشرع کذبہ فارتفع الکارة

ترجمہ اور اگر کسی نے گواہ قائم کئے اس بات پر کہ اس کی زید پر اتنی رقم ہے اور یہ اس کا کفیل ہامرہ ہے قاضی فیصلہ کرے گا اس کا دونوں پر  
 یہ پاس ہے اس کا قائل سے تعلق نہیں ہے اور وہ ہے کفالہ بما ذاب اور برما قاضی صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے گواہ قائم کر دئے  
 اس بات پر کہ اس کا زید پر ہزار روپے ہیں اور یہ اس کا کفیل ہے اس کے حکم سے تو فیصلہ کرے گا دونوں پر تو اس صورت میں اس نے کفالت  
 لی اس مال کی قضاء قاضی کی طرف کوئی تعرض نہیں کیا برخلاف مسئلہ سابقہ کے پس جب قاضی نے دونوں پر فیصلہ کیا تو کفیل کیلئے  
 حق کا حق ہوگا اصل پر اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفر کے نزدیک اس پر رجوع نہیں کرے گا اس لئے کہ جب اس نے انکار کیا تو  
 اس کا خیال یہ ہے کہ یہ حق ثابت نہیں ہے بلکہ مدعی نے اس پر ظلم کیا ہے تو اس کو یہ حق نہیں کہ وہ غیر پر ظلم کرے ہم کہتے ہیں کہ شریعت نے

اس کو جھٹلایا ہے تو اس کا انکار جاتا رہا

### تشریح: اگر مکفول لہ نے کفیل پر مال مطلق کی کفالت کا دعویٰ کیا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر یہ دعویٰ کیا کہ میرا اس پر اتنے درابم مثلاً ہزار درابم ہیں اور یہ آدمی اس کا کفیل ہے اس کے حکم سے اور دعویٰ کو گواہوں سے ثابت کر دیا تو قاضی کا یہ فیصلہ اصل اور کفیل دونوں پر نافذ ہوگا یعنی کفیل پر جو حکم کیا جائے گا وہ اصل پر بھی ہوگا پس اگر کفالت مکفول عنہ کے حکم سے ہو تو کفیل مکفول عنہ پر رجوع کرے گا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ اس مسئلے میں مکفول بہ مال مطلق ہے اس لئے کہ کفیل نے اس کو متعین نہیں کیا ہے ماقضی یا مانتقسی کے ساتھ پس کفالت مطلق ہوا اور مدعی کا دعویٰ بھی مطلق ہے جب کفالت بھی مطلق ہے اور مدعی کا دعویٰ بھی مطلق ہے تو دونوں میں مطابقت موجود ہے اور جب مطابقت موجود ہے تو دعویٰ صحیح ہو گیا اور جب دعویٰ صحیح ہو گیا تو بینہ بھی قبول ہوں گے اس لئے کہ بینہ کا ترتیب دعویٰ صحیح پر ہوتا ہے برخلاف مسئلہ سابقہ کے کہ اس میں دعویٰ اور مدعی بہ (مکفول بہ) میں مطابقت موجود نہیں ہے اس لئے وہاں بینہ قبول نہیں ہوتے۔۔۔ پس جب قاضی نے کفیل پر مال ادا کرنے کا فیصلہ کیا اور اس ضمن میں مکفول عنہ پر بھی فیصلہ ہوا تو اب کفیل اس مال مؤدی کا رجوع کرے گا مکفول عنہ پر اگر کفالت پامرہ ہو اور یہ (کہ کفیل مکفول عنہ پر رجوع کرے گا) ہمارا مسلک ہے۔

جبکہ امام زفر کا مسلک یہ ہے کہ مذکورہ مسئلے میں کفیل مکفول عنہ پر رجوع نہیں کرے گا مال مؤدی کا کیونکہ جب کفیل نے اس بات سے انکار کیا کہ میں مکفول عنہ کی طرف سے کفیل نہیں ہوں اور مکفول لہ نے اس کی کفالت بینہ کے ذریعے ثابت کر دی یعنی بینہ کے ذریعے یہ ثابت کر دیا کہ یہ مکفول عنہ کی طرف سے اس کا کفیل پامرہ ہے تو اس صورت میں کفیل کا خیال یہ ہے کہ مکفول لہ میرے اوپر ظلم کر رہا ہے اور میں مظلوم ہوں اور مظلوم کو دوسرے پر ظلم کرنے کا حق نہیں ہے لہذا کفیل کو یہ حق نہیں کہ وہ ادا کر دے مقدار مال مکفول عنہ سے واپس کر دے۔

جواب: امام زفر کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ کفیل کے خیال اور زعم کو شریعت نے جھٹلادیا ہے یعنی جب قاضی نے کفیل کے خلاف فیصلہ دیکر کفالت ثابت کر دیا تو یہ ثابت ہو گیا کہ یہ کفیل ہے اب اس کا یہ کہنا کہ میں کفیل نہیں ہوں اس میں یہ شرعاً کذب ہے جب کفیل کا ذمہ باطل ہو گیا تو اس کا مظلوم ہونا بھی باطل ہو گیا اور یہ ثابت ہو گیا کہ مکفول عنہ پر مال تھا اور کفیل نے اس کے حکم سے کفالت کی ہے اور جب کفیل نے مکفول عنہ کے حکم سے کفالت کی ہے تو دین ادا کرنے کے بعد کفیل مکفول عنہ پر رجوع کرے گا

ولم یکن الکفالة بلامره قضی علی الکفیل فقط ای اقام البینة علی انه کفیلہ بلامره یقضی بالمال علی الکفیل

فقط

ترجمہ: اور کفالت بلامر میں فیصلہ کرے گا کفیل پر فقط یعنی اگر بینہ قائم کر دے اس بات پر کہ یہ کفیل ہے اس کے حکم کے بغیر تو فیصلہ کرے

کاغذ مال کا فقط کفیل پر

تشریح: اور اگر مذکورہ صورت میں مکفول نے یوں گواہ قائم کر دئے کہ یہ آدمی اس کا کفیل ہے لیکن اس کے حکم کے بغیر تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ صرف کفیل پر لازم ہوگا اور مکفول عنہ پر لازم نہ ہوگا اور کفیل مکفول عنہ سے رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ کفالت بلا امر تہمرا ہے اور تہمرا میں رجوع کرنے کا حق نہیں ہوتا

والیضمن الدرک بطل دعوا ۵ بعده لانه ترغیب للمشتري فی الشراء فیكون بمنزلة الاقرار بملک البائع للابصع دعوی ملکیتہ

ترجمہ: اگر کوئی درک کا ضامن ہو گیا تو باطل ہے اس کا دعویٰ کرنا بعد میں کیونکہ یہ مشتری کو ترغیب دینا ہے خریدنے میں تو یہ بائع کی ملکیت کے اقرار کے مانند ہے تو صحیح نہیں ہے ملکیت کا دعویٰ کرنا  
تشریح: درک کا ضامن ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کوئی چیز خریدنا چاہتا ہے لیکن وہ اس بات سے ڈرتا ہے کہ کہیں یہ چیز کسی کی مستحق نہ نکلے اور میراث میں ضائع نہ ہو جائے تو کسی نے اس کی کفالت لے لی کہ تم اس چیز کو خرید لو پس اگر اس کا کوئی مستحق ظاہر ہوا اور اس نے یہ چیز مستحقانہ لے لی تو آپ کے ضمن میں ضامن ہوں پس مشتری نے وہ چیز لے لی اور اس کے بعد اس کفیل اور ضامن نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ چیز میری ملکیت ہے تو کفیل کا یہ دعویٰ مسموع نہ ہوگا کیونکہ اس کا ضامن ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ آدمی (کفیل) بائع کی ملکیت کا اقرار کرتا ہے اور بعد میں اپنے لئے اس کا دعویٰ کرنا اپنی ملکیت کا اقرار کرنا ہے تو کلام اور دعویٰ میں تناقض آ گیا اور جب دعویٰ میں تناقض ہو تو دعویٰ قبول نہیں ہوتا نیز یہ بھی کہ ضمان بالدرک کی وجہ سے کفیل نے مشتری کو اس چیز کے خریدنے پر راغب کیا کہ تم اس چیز کو خرید لو اگر اس کا کوئی مستحق ظاہر ہو گیا تو میں اس کا ضامن ہوں کہ آپ کا ضمن آپ کو واپس دلاؤں گا یعنی تو قلمت کر یہ بائع ہی کی ملکیت ہے اگر کسی اور کی ملکیت ظاہر ہوئی تو میں اس کا ضامن ہوں تو کفیل نے بائع کی ملکیت کا اقرار کیا اور اس کے بعد اپنی ملکیت کا اقرار کرنا جائز نہیں ہے

ولو شهد وختم لا وانما قال وختم لان المعهود فی الزمان السابق كان الختم فی الشهادات صيانة

عن التغير والتبدیل

ترجمہ: اور اگر کسی نے گواہی دی اور مہر لگایا تو یہ تسلیم نہیں ہے اور کہا کہ مہر لگایا اس لئے معروف پرانے زمانے میں مہر لگانا تھا تاکہ غلطی سے تغیر اور تبدل سے

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے مکان فروخت کیا اور دوسرے آدمی کو اس پر گواہ بنایا پس گواہ نے یوں گواہی دی کہ میں اس بات پر گواہ ہوں کہ فلاں (بائع) نے فلاں (مشتري) کو ایک مکان فروخت کیا ہے اور میں اس پر گواہ ہوں اور یہ گواہی تحریراً لکھ کر اس پر مہر لگا کر اپنے پاس رکھ دی اور اس کے بعد گواہ نے اس پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا یعنی یوں کہا کہ جو مکان مشتري نے خریدا ہے وہ میرا مکان ہے بائع کا نہیں ہے تو گواہ کا یہ دعویٰ قبول ہوگا کیونکہ گواہی دینا اس بات کا اقرار نہیں ہے کہ گواہ نے بائع کی ملکیت تسلیم کی ہے بلکہ گواہ یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ میں نے اس لئے گواہی دی ہے کہ مجھ کو یاد رہے کہ فلاں نے میری زمین یا مکان بیچا ہے اور مہر لگانے سے تحریر تغیر اور تبدیل سے محفوظ رہتی ہے لہذا دعویٰ میں تناقض نہیں ہے اور جب دعویٰ میں تناقض نہیں تو گواہ کا دعویٰ جائز ہوگا

قالوا ان كتب في الصك باع ملكه او بيعا باتا نافذا وهو كتب شهد بذلك بطلت  
دعواه بعد هذه الشهادة لان الشهادة تكون اقراراً بان البائع قد باع ملكه او باع بيعا باتا نافذا فاذا ادعى  
الملك لنفسه يكون مناقضاً ولو كتب شهادته على اقرار العاقدین لا ای لا يبطل دعواه بعد هذه الكتابة  
لعدم التناقض

ترجمہ: مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر شاہد نے بیع نامہ میں لکھا کہ اس نے اپنی ملکیت بیچی ہے یا بیع قطعی نافذ کے ساتھ اور گواہ نے گواہی لکھی کہ وہ اس پر گواہ ہے تو باطل ہے یعنی باطل ہے اس کا دعویٰ کہ اس گواہی کے بعد اس لئے کہ گواہی دینا اقرار ہے اس بات کا کہ بائع نے اپنی ملکیت بیچی ہے یا بیع قطعی نافذ کے ساتھ پس جب اس نے اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا تو اس میں تناقض ہے اور اگر اس نے گواہی دی عاقدین کے اقرار پر تو باطل نہیں اس کا دعویٰ کہ اس گواہی لکھنے کے بعد تناقض نہ ہونے کی وجہ سے

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر شاہد نے یوں گواہی دی کہ گواہ نے بیع نامہ میں اس طریقے پر لکھا کہ میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ فلاں آدمی نے اپنی ملکیت بیچی ہے یا یوں کہا کہ فلاں نے بیع نافذ اور بیع قطعی کی ہے تو اس کے بعد گواہ کا یہ دعویٰ کہ یہ میری ملکیت ہے تو گواہ کا یہ دعویٰ قبول نہ ہوگا کیونکہ گواہ کا اس طریقے پر گواہی دینا اس بات کا اقرار ہے کہ بائع نے اپنی ملکیت بیچی ہے اور پھر اس کے بعد اپنی ملکیت کے دعویٰ کرنے سے اس کے کلام میں تناقض پیدا ہوتا ہے اور دعویٰ میں تناقض سے دعویٰ باطل ہوتا ہے لیکن اگر گواہ نے اس بات پر گواہی دی کہ میں اس بات پر گواہی دیتا ہوں کہ عاقدین نے میرے سامنے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ یہ مکان بائع کی ملکیت ہے اور پھر اس کے بعد گواہ نے اس مکان پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا تو اس کا یہ دعویٰ باطل نہ ہوگا کیونکہ عاقدین کے اقرار سے حقیقی ملکیت ثابت نہیں ہوتی تو گواہ کے کلام میں تناقض نہیں ہے لہذا گواہ کا یہ دعویٰ

حجہ

ولو ضمن العہدۃ لو اشتری رجل ثوبا فضمن احدهما بالعہدۃ فالضمان باطل لان العہدۃ قد جاءت  
لعان للمک القديم وللعقد وحقوقه وللدرك فلا یثبت احد المعانی بالشک

ترجمہ: اگر کوئی آدمی عہدے کا ضامن ہو گیا یعنی خرید لیا ایک آدمی نے کپڑا اور پھر کوئی اس کے واسطے عہدے کا ضامن ہو گیا تو  
یہ ضمان باطل ہے کیونکہ عہدہ کئی معنوں کیلئے آتا ہے پرانی دستاویز۔ عقد۔ حقوق عقد اور ضمان درک کیلئے آتا ہے تو ان معانیوں  
میں سے ایک معنی ثابت نہ ہو گا شک کی وجہ سے

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک کپڑا خرید لیا اور کسی نے اس کے واسطے ضمان عہدہ لے لیا تو یہ باطل ہے  
اور ضمان عہدہ کے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عہدہ کی مراد مجہول اور مشتبه ہے کیونکہ عہدہ کئی معانیوں کیلئے آتا ہے مثلاً پرانی  
دستاویز اور بیع نامے کو بھی عہدہ کہا جاتا ہے اور عقد اور حقوق عقد کو بھی عہدہ کہا جاتا ہے ضمان درک اور خیار شرط کو بھی عہدہ  
کہا جاتا ہے جب اس کی مراد میں اتنے معانیوں کا احتمال موجود ہے تو شک کی وجہ سے ایک معنی مراد لینا مشکل ہے اس وجہ سے  
ضمان عہدہ ناجائز ہے

او الخلاص ای اذا ضمن الخلاص فلا یصح عند ابی حنیفۃ وهو ان یشرط ان المبیع ان یمسح  
بخلصہ ویسلم الیہ ہای طریق کان وهذا باطل اذ لا قدرۃ لہ علی هذا وعندہما یصح وهو محمول علی  
ضمان الدرك

ترجمہ: اور باطل ہے ضمان خلاص یعنی جب خلاص کا ضامن ہو تو صحیح نہیں ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور وہ یہ ہے کہ یہ شرط  
لگائے کہ بیع اگر مستحق ہو گئی تو ضامن اس کو چھڑائے گا اور سپرد کرے گا جس طریقے سے بھی ہو اور یہ باطل ہے اس لئے کہ اسکو  
قدرت نہیں ہے اس پر اور صاحبین کے نزدیک صحیح ہے اور یہ محمول ہے ضمان درک پر

تشریح: ضمان خلاص کا بیان:

ضمان خلاص کا مطلب ہے کہ قلیل نے مشتری سے کہا کہ میں تیرے لئے بیع کے خلاص کرنے کا یعنی چھڑانے کا ضامن ہوں یعنی  
اگر بیع کا کوئی مستحق ظاہر ہو تو میں اس سے یہ بیع ہر حال میں چھڑاؤں گا اور آپ کو سپرد کروں گا تو یہ ضمان امام ابو حنیفہؒ کے  
دیکھ جائز نہیں ہے کیونکہ قلیل اسکے چھڑانے پر قادر نہیں ہے کیونکہ اگر مستحق اس کو نہ دے تو قلیل کیسے ان سے لے لے گا لہذا یہ

ایسی چیز کا ضمان ہے جس کے سپرد کرنے پر کفیل قادر نہیں ہے اور ایسی چیز کا ضمان جس کے سپرد کرنے پر کفیل قادر نہ ہو جائز نہیں ہوتا لہذا ضمان بالخلاص جائز نہیں ہے یہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے۔

اور حضرات صاحبین کے نزدیک یہ ضمان جائز ہے کیونکہ یہ ضمان ان کے نزدیک محمول ہے ضمان درک پر یعنی کفیل مع چھڑائے اور اگر بیع چھڑانا ممکن نہ ہو تو پھر کفیل مشتری کو اس کی قیمت سپرد کرے گا اور ضمان درک بالاتفاق جائز ہے تو ضمان خلاص بھی جائز ہوگا۔

او المضارب الثمن لرب المال ای باع المضارب وضمن الثمن لرب المال او الوکیل بالمبیع لمؤکل ای باع الوکیل وضمن للمؤکل الثمن وانما لا يجوز لان الثمن امانة عند المضارب والوکیل فالضمان تفسیر حکم الشرع ولان حق المطالبة للمضارب والوکیل فیصیران ضامنین لنفسهما

ترجمہ۔ اور باطل ہے مضارب کا کفیل ہونا رب المال کے واسطے ثمن کا بیچ دیا مضارب نے اور ضامن ہوا رب المال کے لئے ثمن کا اور باطل ہے وکیل بالمبیع کا ضامن ہونا مؤکل کے واسطے یعنی بیچ دیا وکیل نے اور ضامن ہوا مؤکل کیلئے ثمن کا اور یہ اس لئے جائز نہیں کہ ثمن امانت ہے مضارب اور وکیل کے پاس اور ضمان لازم کرنا حکم شرع کو بدلنا ہے اور اس لئے کہ مطالبے کا حق مضارب اور وکیل کو ہے تو یہ دونوں ضامن ہوں گے اپنے نفس کیلئے

تشریح: مضارب اور وکیل کا ضامن ہونا جائز نہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مضارب نے مال مضاربیت سے کوئی چیز بیچ دی اور پھر رب المال کے واسطے مشتری کی طرف سے یہی مضارب ضامن ہو گیا کہ اگر مشتری نے ثمن ادا نہ کیا تو مضارب ادا کرے گا اسی طرح ایک آدمی کو کسی نے اس بات کا وکیل بنایا کہ وہ مالک کا پڑا بیچ دے اور وکیل نے پڑا بیچ دیا اور پھر یہی وکیل مشتری کی جانب سے اپنے مؤکل کے لئے ضامن ہو گیا تو یہ ضمان اور کفالت باطل ہے

دلیل: اس کی دلیل یہ ہے کہ ثمن مضارب اور وکیل کے ہاتھ میں امانت ہے اور مال امانت کا ضمان نہیں ہوتا پس مضارب اور وکیل کا ضامن ہونا حکم شریعت کو متغیر کرنا ہے اور حکم شریعت کے متغیر کرنے کی کسی کو اجازت نہیں ہے

دوسری دلیل: یہ ہے کہ مشتری سے ثمن کے مطالبے کرنے کا حق مضارب اور وکیل کو ہے کیونکہ یہ دونوں عاقدین ہیں پس مضارب اور وکیل کا مالک کے واسطے ضامن ہونا یہ ضمان لفسد ہے اور ضمان لفسد باطل ہے۔ نیز یہ بھی ہے کہ مضارب اور وکیل



مطالب ہیں اور ضامن ہونے کی صورت میں ان دونوں کا مطالب ہونا لازم آتا ہے اور شخص واحد کا مطالب اور مطالب ہونا باطل ہے اس لئے مفارب اور وکیل کا ضامن ہونا باطل ہے

واحد البائعین حصۃ صاحبه من لمن عبد باعاه بصفقة بطل وبصفقتین صح ای باعاعدا بصفقة واحدة وضمن احدهما لصاحبه حصۃ من الثمن لانه لو صح الضمان مع الشرکة یصیر ضامنا لنفسه ولو صح فی نصیب صاحبه یؤدی الی قسمة الدين قبل قبضه وذالایجوز بخلاف مالو باعاه بصفقتین فانه یصح الضمان لانه لاشرکة .

ترجمہ: اور باطل ہے دو پانچوں میں سے ایک کا قلیل ہونا دوسرے کے حصے کا اس غلام کے ثمن سے جس کو دونوں نے بیجا ہوا ایک صفقہ کے ساتھ اور دو صفقوں کے ساتھ صحیح ہے یعنی بیچ دیا دونوں نے ایک غلام ایک صفقہ کے ساتھ اور ایک ضامن ہوا اپنے ساتھی کیلئے اس کے حصہ ثمن کا تو صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اگر ضمان صحیح ہو جائے شرکت کے ساتھ تو اپنی ذات کے واسطے ضامن ہوگا اور اگر اس کے ساتھی کے حصہ میں صحیح ہو تو قبضہ کرنے سے پہلے دین کی تقسیم لازم آئے گی اور یہ جائز نہیں ہے برخلاف اس کے کہ جب دونوں نے دو صفقوں کے ساتھ بیچا ہو تو ضمان صحیح ہے کیونکہ اس میں شرکت نہیں ہے

شرک: دو شریکوں میں سے ایک کا دوسرے کیلئے کفیل ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو آدمیوں کا ایک مشترکہ غلام ہے دونوں نے ایک عقد کے ساتھ فروخت کر دیا ہزار روپے کے عوض اور پھر ایک شریک دوسرے شریک کے واسطے اس کے حصہ ثمن کا ضامن ہو گیا تو یہ ضمان باطل ہے

وجہ: اس کی یہ ہے کہ یہ شخص یا تو شرکت کے باوجود ضامن ہوگا یعنی مطلقاً نصف دین کا ضامن ہوگا یا خاص طور پر اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہوگا پس اگر اول ہو تو اس کا اپنی ذات کے واسطے ضامن ہونا لازم آئے گا کیونکہ ثمن کا کوئی حصہ ایسا نہیں ہے جس میں دونوں شریک نہ ہوں پس اس صورت میں شریک کے واسطے ضامن ہونے سے لازم آتا ہے ضمان نصف اور ضمان نصف باطل ہے اس لئے کہ لازم آتا ہے ایک شخص کا مطالب اور مطالب ہونا یعنی اس شریک کو خود مطالبے کا حق حاصل ہے تو یہ مطالب ہوا اور قلیل ہونے کی وجہ سے اس سے بھی مطالبہ کیا جائے گا تو یہ مطالب ہوا اور ایک شخص کا مطالب اور مطالب ہونا باطل ہے اس وجہ سے ضمان شرکت کے ساتھ باطل ہے اور اگر یہ صرف اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہو تو اس صورت میں قبضے سے پہلے دین کو تقسیم کرنا لازم آتا ہے حالانکہ قبضے سے پہلے دین تقسیم کرنا جائز نہیں ہے۔

پھر اگر دونوں شریکوں نے دو الگ الگ عقد کے ساتھ فروخت کیا ہو یعنی ایک نے الگ اپنا حصہ فروخت کر دیا اور پھر اس کے بعد دوسرے نے اپنا حصہ فروخت کر دیا اور پھر ایک شریک دوسرے شریک کے واسطے ضامن ہو گیا تو یہ جائز ہے کیونکہ ہر ایک کا حصہ دوسرے کے حصے

سے ممتاز ہے اور شرکت ثابت نہیں ہے لہذا جب شرکت ثابت نہیں ہے تو سابقہ خرابیاں بھی لازم نہ آئیں گی اور ضمان صحیح ہوگا

کضمان الخراج والنواب والقسمۃ ای صح ضمان هذه الاشياء اما الخراج فقد مر واما النواب فلهی اما بحق ککری النهر واجر الحارث وما یوظف لتجهیز الجیش وغیر ذلک واما بغير حق کالجبايات فی زمانا والكفالة بالاولی صحیحة اتفاقا و فی الثانية خلاف والفتویٰ علی الصحة فانها صارت کالدیون الصحیحة حتی لو اخذت من الاکار فله الرجوع علی مالک الارض واما القسمۃ فقد قیل هی النواب بعینها او الحصة منها وقیل هی النابة الموظفة الراتبه والنواب هی غیر الموظفة وایما کان فالكفالة بها صحیحة

ترجمہ جیسے کہ خراج۔ نواب اور قسمت کا ضمان یعنی صحیح ہے ضمان ان چیزوں کا خراج تو گزر گیا ہے اور نواب یا حق کے ساتھ ہوں گے جیسے مشترک نہر اور چوکیدار کا خرچہ اور جو لشکر آراستہ کرنے کیلئے مقرر کیا جاتا ہے اور اس کے علاوہ اور یا یا حق ہوں گے جیسے ہمارے زمانے میں جبايات اور کفالت پہلے کے مقابلے میں صحیح ہے بالاتفاق اور دوسرے میں اختلاف ہے اور فتویٰ صحت پر ہے کیونکہ یہ دیون صحیح کی طرح ہے یہاں تک کہ اگر لے گئے زمیندار سے تو اس کو رجوع کا حق ہے مالک زمین سے اور ہا قسمت تو کہا گیا ہے کہ یہ وہی نواب ہیں اور یا اس کا ایک حصہ ہے اور کہا گیا ہے کہ قسمت سے مراد وہ نائبہ ہے جو مقرر اور ثابت شدہ ہو اور نواب سے مراد وہ ہے جو مقرر شدہ نہ ہو جو ناجبھی ہو پس کفالت اس کے عوض صحیح ہے

### تشریح: خراج اور نواب اور قسمت کی کفالت جائز ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی ایک دوسرے آدمی کی طرف سے خراج یعنی زمین کے ٹکس کا ضامن ہو گیا یا نواب اور قسمت کا ضامن ہو گیا تو یہ ضمان جائز ہے۔

تفصیل: اس کی تفصیل یہ ہے کہ خراج دو قسم پر ہیں ایک خراج موظف جو ایک مقرر شدہ مقدار ہوتی ہے امیر کی طرف سے کفالت کی زمین سے سال میں ایک من یا دو من گندم لیا جائے گا مثلاً، دوسری قسم خراج مقاسمہ یعنی امام زمین پر ایک مشاع حصہ مقرر کرے مثلاً دوواں حصہ مقرر کر دے یا آٹھواں حصہ۔ تو خراج موظف کا ضمان صحیح ہے اس لئے کہ وہ دین صحیح ہے جس کا بندوں کی طرف سے مطالبہ کیا جاتا ہے اور خراج مقاسمہ کا ضمان صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ دین صحیح نہیں ہے

نواب: نواب سے مراد ہنگامی چندہ ہے جو حکومت لوگوں سے لیتی ہے اس کی کئی قسمیں ہیں ایک وہ جائز اور حق ہے جیسے ایک عوامی فائدے کے لئے نہر کھودی جارہی ہو اور بیت المال میں گنجائش نہ ہو اور بادشاہ عوام پر تھوڑا تھوڑا مال مقرر کر دے یا محلے اور شہر کیلئے چوکیدار کی ضرورت ہو اور بیت المال میں گنجائش نہ ہو اور لوگوں پر مال مقرر کر دے یا کفار کے مقابلے کیلئے لشکر کی تیاری کے پیش نظر لوگوں پر مال مقرر کر دے اور بیت المال خالی ہو اور اس کے علاوہ مسلمانوں پر جو وظیفہ بھی مقرر کر دیا جائے اجتماعی کاموں کیلئے تو یہ نواب میں داخل

دوسری قسم: وہ نواب ہیں جو برحق نہیں ہے بلکہ بادشاہ نے ظلماً مقرر کئے ہوئے ہمارے زمانے میں جو عام ٹیکس مقرر ہے گھر پر ٹیکس  
ہے مکان پر ٹیکس گاڑی پر ٹیکس وغیرہ وغیرہ یہ ٹیکس اس میں داخل ہے جو ظلم و وصول کئے جاتے ہیں شرعاً اس کا کوئی جواز نہیں ہے

تیسری قسم: کے جہایات اور ٹیکس کا کفالت صحیح ہے بالاتفاق اس لئے کہ ہر ایسا ٹیکس جس کو امام المسلمین مسلمانوں پر مقرر کرے  
مسلمانوں کے فائدے کے لئے تو مسلمانوں پر اس کی ادائیگی واجب ہے جب اس کی ادائیگی واجب ہے تو یہ نواب واجب فی الذمہ ہو گئے  
واجب فی الذمہ دین ہوتا ہے اور دین کی کفالت صحیح ہے لہذا پہلی قسم نواب کی کفالت صحیح ہے بالاتفاق

اور دوسری قسم: یعنی وہ نواب اور ٹیکس جو حکومت اور بادشاہ نے ظلماً مقرر کیا ہو ان کی کفالت کے جواز اور عدم جواز میں مشائخ کا  
اختلاف ہے بعض حضرات مشائخ کے نزدیک ان نواب کی کفالت جائز نہیں ہے کیونکہ کفالت اس چیز کے مطالبے کو لازم کرنے کے لئے  
مقرر ہوا ہے جو چیز خود اصل یعنی مکفول عنہ پر لازم ہو جائے لہذا جو نواب ظلماً مقرر کئے جاتے ہیں وہ مسلمانوں پر شرعاً لازم نہیں ہوتے  
لہذا جب یہ نواب خود اصل پر یعنی مسلمانوں پر لازم نہیں ہیں تو ان کا کفالت بھی جائز نہ ہوگا

اور بعض حضرات مشائخ کے نزدیک جن میں امام فخر الاسلام بزدوی بھی ہیں ان حضرات کے نزدیک اس قسم کے جہایات اور ٹیکس کا کفالت صحیح  
اور جائز ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ بادشاہ کی طرف سے جو ٹیکس مقرر کیا جائے خواہ وہ حق ہو یا ناحق وہ دین شمار ہوگا بایں معنی کہ بادشاہ کی  
طرف سے اس کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو ہر طرح کے ٹیکس کا کفالت درست اور جائز ہے اس لئے کہ جب بادشاہ کی طرف سے اس کا مطالبہ کیا  
جاتا ہے تو ہر قسم دین کا کفالت جائز ہوگا

قسمت: بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ قسمت اور نواب دونوں ایک ہی چیز ہے ان میں فرق نہیں تو اس صورت میں واد برائے عطف  
نہ ہوگا اور یا قسمت نواب کا ایک حصہ ہے مثلاً بادشاہ نے لوگوں پر چندہ مقرر کیا کہ فلاں کام کیلئے اتنے چندے کی ضرورت ہے تو  
ہر آدمی چندہ نواب ہے اور ایک ایک آدمی پر جو حصہ مقرر کیا جاتا ہے وہ اس کی قسمت اور حصہ ہے تو نواب اور قسمت دونوں کی کفالت  
جائز ہے اور بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ قسمت سے مراد وہ نانہ ہے جو مستقلاً مقرر کیا گیا ہو اور اس کو وقت خاص پر پابندی کے ساتھ  
کیا جاتا ہے جیسے چکیدار کی تنخواہ کیلئے اہل محلہ پر جو ماہانہ ٹیکس مقرر کر دیا گیا ہو اور نواب عام ہے جو ہنگامی طور پر کبھی کبھار مقرر کیا جاتا ہے  
ہر حال جو صورت بھی ہو ہر ایک کی کفالت جائز ہے

وان قال حسنته الى شهر صدق هو مع حلقه وان ادعى الطالب انه حال اى قال الكفيل كفلت بهذا المال  
لكن المطالبة بعد شهر وقال الطالب لابل على صفة الحلول فالقول قول الكفيل مع الحلف وهذا بخلاف ما اذا  
ان بدین مؤجل وقال المقر له لابل هو حال فالقول للمقر له والفرق انه اذا اقر بالدين ثم ادعى حقاله وهو تاخير

المطالبة والمقر له منكر فالقول له بخلاف الكفالة فانه لادين فيها فالطالب يدعى انه مطالب في الحال والكفيل ينكره

ترجمہ... اور اگر کہا کہ میں نے کفالت لی ہے ایک ماہ تک تو اس کی تصدیق کی جائے گی اس کی قسم کے ساتھ اگرچہ مکفول لہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ فی الحال ہے یعنی کفیل نے کہا کہ میں نے اس مال کی کفالت کی ہے لیکن مطالبہ ایک ماہ بعد ہے اور مکفول لہ کہتا ہے کہ نہیں بلکہ مکفول کی صفت پر ہے تو قول کفیل کا معتبر ہوگا قسم کے ساتھ اور یہ اس کے برخلاف ہے کہ جب اقرار کیا دین مؤجل کا اور مقر لہ نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ فی الحال ہے۔ تو قول مقر لہ کا معتبر ہوگا اور فرق دونوں میں یہ ہے کہ جب اس نے دین کا اقرار کیا اور اپنے واسطے حق کا دعویٰ کیا اور مطالبے کی تاخیر ہے اور مقر لہ اس کا منکر ہے تو قول مقر لہ کا ہوگا برخلاف کفالت کے اس لئے کہ اس میں دین نہیں ہے تو مکفول لہ دعویٰ کر رہا ہے کہ کفیل سے فی الحال مطالبہ کیا جائے اور کفیل اس کا انکار کرتا ہے۔

تشریح: اگر کفیل نے کفالت میں میعاد مقرر کر دی؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے سے کہا کہ میں آپ کے واسطے فلاں کی طرف سے کفیل ہوں لیکن کفالت ایک ماہ کی میعاد کی شرط کے ساتھ ہے اور مکفول لہ یہ دعویٰ کر رہا ہے کہ نہیں بلکہ کفالت فی الحال واجب ہے تو اس صورت میں کفیل کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ۔ اور اگر ایک آدمی نے دوسرے کے واسطے دین کا اقرار کیا اور ساتھ یہ بھی کہا کہ وہ دین مؤجل ہے یعنی ایک ماہ کی میعاد پر ہے اور مقر لہ کہتا ہے نہیں بلکہ فی الحال ہے تو قول مقر لہ کا معتبر ہوگا اور دین مقر پر فی الحال لازم ہوگا

دونوں مسئلوں میں فرق: دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ جب مقر نے دین کا اقرار کیا تو اس پر دین ثابت ہو گیا اور اس کے بعد جب اس نے اپنے ایک ماہ کی میعاد کا دعویٰ کیا تو یہ مقر کی طرف سے دوسرا دعویٰ ہے اور مقر کے پاس گواہ نہیں ہے اور مقر لہ اس کا انکار کرتا ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے قسم کے ساتھ جب کہ مدعی کے پاس گواہ نہ ہو لہذا اقرار کی صورت میں قول مقر لہ کا معتبر ہوگا اور کفالت کی صورت میں کفیل نے قرضے کا اقرار نہیں کیا ہے کیونکہ صحیح قول کے مطابق کفیل پر قرضہ ہے نہیں بلکہ صرف مطالبے کا حق حاصل ہے تو کفیل نے مطالبے کا اقرار کیا اور وہ ایک ماہ بعد ہے اور مکفول لہ اس پر فی الحال دین لازم ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے اور کفیل اس سے منکر ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے قسم کے ساتھ لہذا اس صورت میں قول کفیل کا معتبر ہوگا۔

ولا يؤخذ ضامن الشرك ان استحق المبيع مالم يقبض بثمنه على بائعه اذ بمجرد الاستحقاق لا ينطش البيع في ظاهر الرواية مالم يقبض بالثمن على البائع فلم يجب على الاصيل رد الثمن فلا يجب على

کفیل

ترجمہ اور نہیں لے سکتا ضامن الدرک سے اگر بیع کسی کی مستحق ہوگئی جب تک ثمن کا فیصلہ نہ کیا جائے اس کے بائع پر اس لئے کہ بیع استحقاق سے بیع نہیں ٹوٹی ظاہر الروایہ میں جب تک ثمن کا فیصلہ نہ کیا جائے بائع پر تو واجب نہیں ہے اصل پر ثمن کا واپس کرنا واجب نہیں ہے کفیل پر بھی۔

**تشریح:** درک کے ضامن پر نفس استحقاق سے ضمان نہ ہوگا:

مورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے کی طرف سے مشتری کے واسطے درک کا ضامن ہو گیا یعنی یوں کہا کہ اگر بیع کسی کی مستحق ہوگئی تو آپ کے ثمن کا میں ضامن ہوں اور پھر بیع کسی کی مستحق ہوگئی تو نفس استحقاق کی وجہ سے مشتری کفیل سے ثمن کا مطالبہ نہیں کر سکتا جب تک قاضی بائع پر ثمن کی واپسی کا فیصلہ نہ کرے ہاں جب بائع پر ثمن کی واپسی کا فیصلہ ہو گیا تو اب مشتری کفیل سے ثمن لے سکتا ہے نفس استحقاق ثابت ہونے سے کفیل سے اس لئے مطالبہ نہیں کرے گا کہ ہو سکتا ہے بائع اور مستحق راضی ہو جائے تو اصل پر ثمن واپس کرنا لازم نہیں ہے تو کفیل پر بھی واجب نہ ہوگا

دین علی الثین کفیل کل عن الآخر لم يرجع علی شریکہ الا بما ادا اذا علی النصف اشتربا عبدا بالف  
وکفیل کل منهما عن صاحبه بامرہ للبائع فکل ما اداہ احدہما لا يرجع بہ علی الآخر الا ان یکون  
الذاعلی النصف لان وقوع المؤدی عما علیہ اصالة اولی من وقوعه عما علیہ کفالة

ترجمہ۔ دو شخصوں پر قرضہ ہے ہر ایک نے دوسرے کی کفالت لے لی تو رجوع نہیں کرے گا اپنے شریک پر مگر یہ کہ زیادہ ادا کرے نصف سے یعنی دو آدمیوں نے غلام خرید لیا اور ہر ایک نے اپنے ساتھی کی کفالت لے لی اس کے حکم سے تو جو کچھ بھی ایک ادا کرے گا اس کا رجوع نہیں کرے گا اپنے ساتھی پر جب تک زیادہ نہ ہو نصف پر اس لئے کہ ادا شدہ مقدار کا واقع ہونا اس سے جو اس پر لازم اصالتہً پسندیدہ ہے اس سے واقع ہونے کی نسبت جو اس پر لازم ہے کفالتہً

**تشریح:** اگر ہر ایک مدیون دوسرے کی طرف سے کفیل ہو جائے؟

مورت مسئلہ یہ ہے کہ دو شخصوں پر مشترکہ دین ہو مثلاً دونوں نے ایک غلام ہزار روپے کے عوض خرید لیا اور پھر ہر ایک دوسرے کی طرف سے دین کا کفیل ہو گیا تو یہ کفالت جائز ہے پس دونوں میں سے ایک نے اگر کچھ رقم ادا کی تو اس کو اپنے شریک سے واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا جب تک نصف سے زیادہ ادا نہ کرے ہاں اگر نصف سے زیادہ ادا کی تو پھر جو اضافی رقم ہے اس کے بقدر اپنے

ساتھی پر رجوع کرے گا مثلاً اگر ایک سو روپے ادا کر دئے تو اس کا رجوع نہیں کرے گا اور اگر پانچ سو روپے ادا کر دئے تب بھی رجوع نہیں کرے گا البتہ اگر پانچ سو سے زیادہ ہو گئے مثلاً چھ سو ادا کر دئے تو پھر سو روپے کا رجوع کرے گا اپنے دوسرے ساتھی پر وجہ: وہ اس کی یہ ہے کہ نصف دین میں یہ اصل ہے اور نصف میں کفیل ہے جو در اہم بحق اصالت واجب ہیں وہ اعلیٰ اور اتالی ہیں اور جو بحق کفالت واجب ہیں وہ اضعف ہیں لہذا ادا شدہ مقدار کو اس کی طرف پھیرنا جو اس پر اصالت واجب ہے اولیٰ ہے بنسبت اس کے جو اس پر کفالت واجب ہے تو پانچ سو تک اس نے اپنا قرضہ ادا کیا ہے اور اپنا قرضہ ادا کرنے کی صورت میں کسی پر رجوع کا حق حاصل نہیں ہوتا البتہ جب نصف دین سے زیادہ ادا کیا تو پھر چونکہ یہ بطور کفالت ہے اور کفیل کو اپنے مکشوف عن رجوع کا حق حاصل ہوتا ہے جبکہ کفالت بامرہ ہو تو نصف دین سے زیادہ ادا کرنے کی صورت میں کفیل اپنے ساتھی سے رجوع کرے گا۔

ولو كفلا بشيء عن رجل وكل كفلا به عن صاحبه رجع عليه بنصف مادى وان قل اى على رجل الف فكفيل كل من شخصين اخرين عن الاصيل بهذا الالف ثم كفيل كل واحد من الكفيلين عن صاحبه بامرہ بهذا الالف فكل ماداه احدهما وان قل رجع على الآخر بنصفه بخلاف الصورة الاولى فان الاصله ترجع على الكفالة اما ههنا فالكل كفالة فلا رجحان وقال فى الهداية الصحيح ان صورة المسئلة على هذا الوجه احتراز عما اذ كفلا بالف حتى كان الالف منقسما عليهما نصفين ثم كفيل كل واحد منهما عن صاحبه بامرہ ففى هذه الصورة لا يرجع على شريكه الا بما زاد على النصف القول فى هذه الصورة كل ماداه ينهى ان يرجع بنصفه على شريكه لانه لما لم يكن لاحدى الكفالتين رجحان على الاخرى فكل ماداه يكون منهما فيجب ان يرجع بنصف مادى فلا فرق بين هذه الصورة والصورة التى خصها بالصحة

ترجمہ۔ اور اگر دونوں کفیل ہو گئے کسی چیز کے ایک آدمی کی طرف سے اور ہر ایک نے کفالت کی اپنے ساتھی کی طرف سے تو رجوع کرے گا اپنی ادا کردہ مقدار کے نصف کا اگرچہ کم ہو یعنی ایک آدمی پر ہزار ہے اور پھر دو آدمیوں سے ہر ایک نے کفالت لے لی اصل کی طرف اس ہزار کی اور پھر کفالت لے لی ہر ایک نے اپنے ساتھی کی طرف سے اس کے حکم سے اس ہزار کی تو جو بھی ادا کرے گا ان دونوں میں سے ایک اگرچہ کم ہو تو رجوع کرے گا دوسرے پر اس کے نصف کا برخلاف پہلی صورت کے کیونکہ اصالت کو ترجیح حاصل ہے کفالت پر اور یہاں پر پورا کفالت ہے تو ترجیح نہیں ہے ایک جانب کو دوسری پر اور ہدایہ میں کہا ہے کہ



مسئلہ کی صورت اس طریقے پر اس سے احتراز ہے اس صورت سے کہ جب دونوں نے ہزار کی کفالت کی ہو یہاں تک کہ ہزاروں پر تقسیم ہوں گے آدھے اور پھر کفالت کی ہر ایک نے ساتھی کی طرف سے اس کے حکم سے تو اس صورت میں رجوع نہیں کرے گا اپنے شریک پر مگر اس کا جو زیادہ ہے نصف پر میں کہتا ہوں کہ اس صورت میں مناسب یہ ہے کہ رجوع کرے اس کے حمل کا اپنے شریک پر اس لئے جب ایک کفالت کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہے تو جو بھی ادا کرے گا ان دونوں میں سے تو جائز ہے کہ رجوع کرے ادا کردہ کے نصف کا تو کوئی فرق نہیں ہے اس صورت میں اور اس صورت میں جس کو خالص کیا ہے صحت کے ساتھ۔

ترجیح: دو آدمی اصل کی طرف سے کفیل ہوئے اور پھر ان میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہوا:  
صورت مسئلہ یہ ہے عمران پر ایک ہزار روپے دین لازم ہے بلال کا دو آدمیوں (خالد اور حامد) نے کفالت کی بلال کے واسطے کہ ہم دونوں اس ہزار روپے کے کفیل ہیں عمران کی طرف سے تو خالد اور حامد دونوں کفیل ہو گئے اصل یعنی عمران کی طرف سے اور پھر خالد اور حامد دونوں نے ایک دوسرے کی کفالت لے لی یعنی خالد نے کہا کہ میں حامد کی طرف سے اور حامد نے کہا کہ میں خالد کی طرف سے اس ہزار روپے کا کفیل ہوں تو اس صورت میں خالد اور حامد دونوں میں سے ہر ایک جو رقم بھی ادا کرے گا تو اس کے نصف کا رجوع کرے گا اپنے دوسرے کفیل پر مثلاً اگر ایک نے دو سو روپے ادا کر دیئے تو دوسرے سے سو روپے لے گا کیونکہ یہاں پر ہر ایک اصل کی طرف سے بھی پورے مال کا کفیل ہے اور کفیل کی طرف سے بھی پورے مال کا کفیل ہے تو ہر ایک بھی ادا کرے گا تو وہ مشترکہ طور پر ادا کرے گا اور نصف اپنی طرف سے اور نصف اپنے ساتھی کی طرف سے ادا کرے گا اس لئے کہ یہاں کل کا کل کفالت ہے یعنی کفالت عن الاصل بھی کفالت ہے اور کفالت عن الکفیل بھی کفالت ہے تو ایک کو دوسرے پر ترجیح نہ ہوگی جب ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہے تو ادا کیا ہو مال دونوں کفیلوں کی طرف سے ادا ہوگا یعنی نصف مال کفالت عن الاصل کی طرف سے کفیل ہونے وجہ سے خود اس کی وجہ سے ادا ہوگا نصف مال کفالت عن الکفیل ہونے کی وجہ سے اس کے ساتھی یعنی کفیل ان کی طرف سے ادا ہوگا پس جب ادا کیا ہو مال دونوں کی طرف سے ادا ہو گیا تو اپنے ساتھی سے نصف کے رجوع کا حق حاصل ہوگا برخلاف پہلے مسئلے کے کہ اس میں نصف کا وجوب بحق کفالت ہے اور نصف کا وجوب بحق اصالت ہے اس لئے نصف تک ادا کرنے کی صورت میں اپنے ساتھی سے رجوع نہیں کر سکتا

وفال فی الہدایۃ: شارح ہدایہ کی عبارت اور کتاب کے متن کی عبارت میں مساوات ثابت کر کے ایک دونوں عبارتوں میں کفیلین کی برابری ثابت کرتے ہیں اور دوسرا ایک مسئلہ محترکہ سے اس کا احتراز ثابت کرتے ہیں چنانچہ

فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ اس طریقے پر (یعنی دونوں کفیلین پہلے اصل کی طرف کل مال کے کفیل بنے اور پھر ہر ایک کفیل دوسرے کفیل کی طرف سے کل مال کا کفیل بنا) اس صورت کے ذریعے احتراز ہے اس صورت سے کہ دونوں کفیل بنے اصل کی طرف سے اس طریقے پر کہ ایک آدمی الگ بنا پانچ سو روپے کا اور دوسرا الگ کفیل بنا پانچ سو روپے کا اور پھر دونوں میں سے ہر ایک کفیل بنا دوسرے کی طرف سے تو یہاں بھی ہر ایک آدمی پر دو کفالات جمع ہو گئے ہیں ایک کفالہ اصل کی طرف سے اور دوسرا کفیل کی طرف سے تو اس صورت میں ایک کفیل جو مقدار دین کی ادا کرے گا تو اس کا رجوع نہیں کرے گا اپنے ساتھی پر جب تک ادا شدہ مقدار نصف سے زیادہ نہ ہو جائے کیونکہ یہاں پر دونوں کفالوں میں برابری اور مساوات نہیں ہے اس لئے کہ کفالہ عن الاصل بلا واسطہ ہے اور کفالہ عن الکفیل بالواسطہ ہے تو کفالہ عن الاصل اولیٰ ہے اور اس کو مقدم کیا جائے گا کفالہ عن الکفیل پر لہذا جب تک اس پر ایک روپے باقی ہو کفالہ عن الاصل کی طرف سے تو یہ اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کرے گا ہاں اپنا حق ادا کر چکا تو اس کے بعد اپنے ساتھی کی طرف سے جو ادا کیا ہو تو پھر اس پر رجوع کرے گا

**اقول فی هذه الصورة کل ما اذاه :** شارح فرماتے ہیں کہ صورت محترزہ اور صورت مستحکمہ میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ صورت مستحکمہ میں بھی دو کفالات جمع ہو گئے ہیں ایک کفالہ عن الاصل اور دوسرا کفالہ عن الکفیل اور صورت محترزہ میں بھی دو کفالات جمع ہو گئے ہیں ایک کفالہ عن الاصل اور دوسرا کفالہ عن الکفیل اور ایک کفالہ کو دوسرے پر رجحان نہیں ہے تو جو کسی بھی صورت ہو پہلی صورت ہو (کتاب کے متن والی) یا دوسری صورت ہو (یعنی شارح نے جو ذکر کی ہے) ہر حال میں کفیل کو اپنے ساتھی پر رجوع کا حق ہونا چاہئے کیونکہ دونوں کفالے برابر ہیں۔ لیکن اس کا جواب ہم ذکر کر چکے ہیں کہ صورت محترزہ میں دونوں کفالے برابر نہیں ہیں بلکہ ایک کفالہ قویٰ ہے اس لئے کہ وہ بلا واسطہ ہے اور دوسرا کفالہ کمزور ہے کیونکہ وہ بالواسطہ ہے لہذا دونوں کفالے برابر نہیں ہیں اس لئے دونوں مسئلوں میں فرق ثابت ہے (واللہ اعلم)

وان ابرا الطالب احدهما اخذ الآخر بکله لان وضع المسئلة فيما اذا كفل كل منهما بالف عن الاصل ثم كفل كل منهما بالف عن صاحبه فاذا ابرا احدهما بقى الكفالة الاخرى بكل الالف وفي الصورة التي احترز بالصحة عنها اذا ابرا احدهما بقى الكفالة الاخرى بنحو مسالة

ترجمہ۔۔ اور اگر منقولہ لہ نے ایک کفیل کو معاف کر دیا تو لے سکتا ہے دوسرے سے پورا مال کیونکہ مسئلہ کی وضع اس صورت میں ہے کہ جب کفیل ہو ہر ایک دونوں میں سے اصل کی طرف سے اور پھر کفالت کی ہو دونوں میں سے ہر ایک نے ہزار کی اپنے

شرعی کی طرف سے پس جب ایک کو بری کر دیا دونوں میں سے تو باقی رہا دوسرا کفالتہ پورے ہزار کا اور اس صورت میں جس سے  
اجزا کیا ہے محنت کے ساتھ جب ایک کو بری کر دیا تو باقی رہا دوسرا کفالتہ پانچ سو روپے پر

تشریح: اگر مکفول لہ نے ایک کفیل کو بری کر دیا؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو آدمی کفیل بنے ایک مکفول عنہ کی طرف ہزار روپے کے اور ہر ایک اصل کی طرف سے ہزار روپے کا  
کفیل بنا اور پھر دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے بھی کفیل بنا پھر مکفول لہ نے ایک کفیل کو بری کر دیا تو اس صورت  
میں دوسرے کفیل سے پورے ہزار روپے کا مطالبہ کیا جائے گا کیونکہ یہ کفیل اصل کی جانب سے بھی کل ہزار روپے کا کفیل ہے  
اس کفالت کی وجہ سے اس سے پورے ہزار روپے کا مطالبہ کیا جائے گا

لیکن اگر صورت مجتزہ ہو یعنی ہر ایک کفیل ابتداءً پانچ سو روپے کا کفیل ہو اور پھر مکفول لہ نے ایک کفیل کو کفالتہ سے بری کر دیا  
تو دوسرے کفیل سے صرف پانچ سو کا مطالبہ کیا جائے گا ہزار کا مطالبہ نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں ہر ایک کفیل صرف پانچ  
سو کا کفیل ہے پورے ہزار کا کفیل نہیں ہے

ولم تسخت المفاوضة اخذ الرب الدين ايا شاء من شريكيهما بكل دينه لماعرفت ان شركة المفاوضة  
تضمن الكفالة ولم يرجع احدهما على صاحبه الا بما أدى زالدا على النصف لماعرفت ان جهة الاصاله  
راجحة على جهة الكفالة اقول في هذه المسئلة اشكال وهوان احد المفاوضين اذا اشترى شيئا ثم  
ساخت المفاوضة فالبائع ان طلب الثمن من مشتريه فلا تعلق لهذه المسئلة بمسئلة الكفالة بل المشتري  
على النصف اصيل وفي النصف الاخر وكيل فكل ما أدى ينبغي ان يرجع بنصفه على الشريك لانه  
اشترى العبد صفقة واحدة فصار الثمن دينا عليه ولا يمكن قسمته فكل ما يؤديه منه ومن شريكه فيرجع  
عليه بالنصف وان طلب البائع الثمن من الشريك يكون ذلك بسبب ان المفاوضة تضمنت الكفالة  
ليكون كفيلا في الكل الا ان الكفالة في الذي هو ملك العاقد تمتحضت كفالة وفي النصف الذي هو  
ملكه اصيل من وجهه فبالنظر الى ان حقوق العقد راجعة الى الوكيل يكون الشريك كفيلا للثمن  
لمطالبته الثمن تتوجه اليه وبالنظر الى ان الملك في هذا النصف وقع له فيكون في اداء نصف الثمن  
مبلا لما اداه يكون راجعا الى هذا النصف فلا يرجع الى العاقد وفي ما زاد على النصف يرجع

ترجمہ: اور اگر شرکت مفاوضہ ختم کر دی گئی تو رب الدين جس سے چاہے لے لے دو شریکوں میں سے پورا دین جیسے کہ تو نے

پہچان لیا ہے کہ شرکت مفادضہ متضمن ہے کفالے کو اور رجوع نہیں کرے گا ان دونوں میں سے ایک اپنے ساتھی پر مگر وہ جو ادا کرے نصف سے زیادہ جیسے کہ تو نے پہچان لیا ہے کہ جہت اصالت راجح ہے جہت کفالت پر میں کہتا ہوں کہ اس مسئلے میں اشکال ہے وہ یہ کہ شرکت مفادضہ کے دونوں شریکوں میں سے ایک جب خریدے کوئی چیز اور پھر شرکت کو ختم کرے پس باقی اگر شمن کا مطالبہ مشتری سے کرے تو پھر اس مسئلے کا کوئی تعلق نہیں ہے مسئلہ کفالہ سے بلکہ مشتری نصف میں امیل ہے اور نصف آخر میں کفیل ہے تو جو کچھ بھی مشتری ادا کرے گا مناسب ہے کہ اس کے نصف کا رجوع کرے دوسرے شریک پر کیونکہ اس نے خریدا ہے غلام ایک سودا کے ساتھ تو شمن اس پر دین ہو گیا اور ممکن نہیں ہے دین کا تقسیم کرنا تو جو کچھ بھی وہ ادا کرتا ہے تو ادا کرتا ہے اپنی طرف سے اور اپنے شریک کی طرف سے تو رجوع کرے گا اس پر نصف کا اور اگر باقی شمن کا مطالبہ کرے شریک سے تو اس وجہ سے ہوگا کہ شرکت مفادضہ متضمن ہے کفالے کو تو یہ کفیل ہوگا کل میں کیونکہ کفالہ اس نصف میں تو عاقد کی ملکیت ہے محض کفالہ ہے اور اس نصف میں جو اس کی (شریک آخر) ملکیت ہے اس میں یہ اصل ہے من وجہ تو اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ حقوق عقد راجح ہوتے ہیں وکیل کی طرف تو یہ شریک کفیل ہوگا شمن کے واسطے تو شمن کا مطالبہ متوجہ ہوتا ہے اس کی طرف کفالہ کے حکم سے اور اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ ملکیت اس نصف میں واقع ہوئی ہے اس کیلئے تو نصف کے ادا کرنے میں امیل ہے تو جو کچھ ادا کرے گا تو راجح ہوگا اس نصف کی طرف تو وہ رجوع نہیں کرے گا عاقد پر اور جو نصف سے زیادہ ہو جائے اس کا رجوع کرے گا

**تشریح:** اگر شرکت مفادضہ منقح ہو جائے تو قرض خواہ اپنا دین کس سے مانگے؟

سب سے پہلے شرکت مفادضہ کی تعریف.. شرکت مفادضہ کہتے ہیں کہ وہی شریک ہوں اور دونوں مال۔ آزادی۔ صل۔ تصرف۔ اور دین میں مساوی ہوں شرکت مفادضہ وکالت اور کفالت کو متضمن ہے یعنی شریکین میں سے ہر ایک دوسرے کا وکیل بھی ہوتا ہے اور کفیل بھی۔

اب صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو آدمیوں نے شرکت مفادضہ کے طور پر شرکت کی تھی اور پھر اس شرکت مفادضہ کو ختم کر دیا اور قرض خواہوں کے قرضے ابھی تک باقی ہوں تو وہ اپنے قرضے کس سے وصول کریں گے چنانچہ فرماتے ہیں کہ قرض خواہ اپنے قرضے دونوں شریکین سے وصول کر سکتے ہیں کیونکہ شرکت مفادضہ متضمن ہے وکالت اور کفالت دونوں کو تو جس شریک نے عقد کیا ہے اس سے بھی وصول کر سکتے ہیں کیونکہ ہر ایک سے نصف قرضہ بحق اصالت اور نصف قرضہ بحق کفالت وصول کر سکتا ہے اس لئے کہ ہر ایک پر پورا قرضہ لازم ہے تو ہر ایک سے پورا قرضہ وصول بھی کر سکتا ہے پس جس نے پورا قرضہ ادا کیا تو دوسرے شریک کو

باعتبار ماضی ہے کہ اپنے ساتھی سے ادا کیا ہوا نصف قرضہ واپس لے لے لیکن جب تک نصف سے کم یا نصف تک ادا کیا ہو تو اس صورت میں اپنے شریک پر رجوع نہیں کر سکتا ہاں جب نصف سے زیادہ ہو جائے تو پھر نصف سے جو زیادہ ادا کیا ہے اس کا رجوع کرے گا اپنے شریک پر اس لئے کہ نصف کے حق تک وہ اصل ہے اور نصف سے زیادہ میں کفیل ہے تو جہت اصالت کو ترجیح دی جائے گی جہت کفالت پر اور نصف تک ادا کرنے کی صورت میں ایک شریک دوسرے شریک پر رجوع نہیں کرے گا

الشکال: اشکال سابقہ مسئلہ سے ثابت ہوتا ہے کہ شرکت مفادہ کے شریکین میں سے ہر ایک شریک کفیل بھی ہے اور وکیل بھی تو جس نے ثمن ادا کر دیا تو وہ دوسرے سے رجوع نہیں کرے گا جب تک نصف سے زیادہ ادا نہ کرے ہاں جب نصف سے زیادہ ہو جائے تو پھر اپنے شریک پر رجوع کر سکتا ہے اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ ادا کرنے والا مشتری ہو یا دوسرا شریک لیکن شارح ازانے ہیں کہ اس میں تفصیل ہے اور وہ یہ کہ بائع اگر مشتری سے اپنا دین وصول کرے تو پھر اس مسئلے کا کوئی تعلق نہیں ہے مسئلہ کفالت سے کیونکہ مشتری نصف میں اصل ہے کیونکہ اس نے اپنے نفس کے واسطے خریدا ہے اور نصف میں وکیل ہے کیونکہ اس نے اپنے ساتھی کے واسطے خریدا ہے تو اس صورت میں جو کچھ بھی ادا کرے گا چاہے کم ہو یا زیادہ مناسب یہ ہے کہ اس کے نصف کا رجوع کرے اپنے ساتھی پر کیونکہ اس نے اس چیز کو خریدا ہے صفحہ واحدہ کے ساتھ تو جتنی مقدار بھی ادا کرے گا وہ اپنی طرف سے بھی ادا ہوگا اور اپنے ساتھی کی طرف سے بھی کیونکہ یہ اس کا وکیل ہے اور وکیل جو کچھ بھی ادا کرتا ہے اس کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنے مؤکل پر رجوع کرے لہذا نصف اس نے مؤکل کی طرف سے ادا کیا ہے تو اس نصف کا رجوع اپنے ساتھی پر جائز ہونا چاہئے۔

ولا یمكن قسمته : ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ صحیح ہے کہ غلام کو خریدا ہے صفحہ واحدہ کے ساتھ لیکن اس کا تقسیم کر دینا مشتری اور مؤکل پر اور جو مشتری کے حصے کے مقابلے میں ہے وہ اس کے حق میں اپنا دین ادا کرے اور اپنے ساتھی پر رجوع نہ کرے نصف کے حق تک

مذاہب نے اس کا جواب دیدیا کہ دین تقسیم کرنے سے لازم آتا ہے تقسیم الدین قبل قبضہ اور تقسیم الدین قبل قبضہ جائز نہیں ہے لہذا صفحہ واحدہ کی صورت میں جب بائع نے وصول کیا مشتری سے تو اس مشتری کو یہ اختیار حاصل ہے کہ اپنے ساتھی سے اس کے نصف کا رجوع کرے خواہ ادا شدہ مقدار قلیل ہو یا کثیر

لیکن اگر بائع نے دین وصول کیا دوسرے شریک سے (یعنی جس نے خریدا نہیں ہے لیکن شرکت مفادہ میں شریک ہے) تو یہ اس وجہ سے ہے کہ شرکت مفادہ مضمن ہے کفالت کو بھی تو اس صورت میں یہ دوسرا شریک کفیل فی النکل ہے کیونکہ کفالت اس

نصف میں جو عاقد (مشری) کی ملکیت ہے اس میں کفالتہ کفالتہ محض ہے اور اس نصف میں جو اس کی اپنی ملکیت ہے اس میں یہ آدمی اصل ہے من وجہ تو اس میں دو جہتیں ہوں گی ایک جہت اصالت کی اور ایک جہات کفالت کی تو اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ حقوق عقد راجع ہوتے ہیں وکیل (مشری) کی طرف تو اس کے اعتبار سے یہ شریک کفیل فی النکل ہے تو شریک کا مطالبہ اس کی طرف متوجہ ہوگا کفالت کے حکم سے کیونکہ یہ کفیل ہے اور اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ نصف میں ملکیت حاصل ہوتی ہے اس شریک کے لئے اس کے اعتبار سے یہ شریک نصف کے ادا کرنے میں اصل ہے کیونکہ نصف میں اس کی ملکیت ہے تو اس صورت میں جو مقدار یہ شریک ادا کرتا ہے وہ اس نصف کی طرف پھیر دیا جائے گا جو اس کی ذاتی ملکیت ہے لہذا اس کا رجوع نہیں کرے گا اپنے شریک پر اور جو نصف سے زیادہ ادا کیا ہے اس کا رجوع کرے گا کیونکہ وہ کفالت کی جہت سے ہے لہذا اس صورت (کہ دین وصول کیا ہو شریک آخر سے جو مشتری نہیں ہے) میں نصف تک رجوع نہیں کرے گا اور نصف سے زیادہ میں رجوع کرے گا۔

عبدان کو تباعقد واحد و کفل کل عن صاحبه رجع کل علی الآخر بنصف ماداہ عبدان قال لهما المولى كاتبكما بالالف الى سنة وقبلوا و کفل کل عن صاحبه فکل ماداہ احدہما رجع علی الآخر بنصف مادای وانما قید بعقد واحد حتی لو كاتبهما بعقدین فالکفالة لاتصح اصلا اما اذا كاتب بعقد واحد لاتصح قیاسا لانه کفالة ببذل الكتابة ولصح استحسانا بان يجعل کلانہما اصیلا فی حق وجوب الالف علیہ ویکون عتقہما معلقا باداۃ و یجعل کفیلا بالالف فی حق صاحبه فمادادہ احدہما برجع بنصفه علی الآخر لاستوائہما

ترجمہ۔ دو غلام ہیں دونوں کے ساتھ عقد کتابت کیا گیا عقد واحد کے ساتھ اور ہر ایک نے کفالت کی اپنے ساتھی کی طرف سے تو رجوع کر سکتا ہے ہر ایک دوسرے پر اس کے نصف پر جو کچھ اس نے ادا کیا ہے دو غلام ہیں دونوں سے مولیٰ نے کہا کہ تم دونوں کے ساتھ میں نے عقد کتابت کیا ہزار روپے پر ایک سال تک اور دونوں نے اس کو قبول کیا اور ہر ایک نے کفالت کی اپنے ساتھی کی طرف سے تو جو کچھ بھی ادا کرے گا ایک دونوں میں سے تو رجوع کر سکتا ہے دوسرے پر اس کے نصف کا اور مقید کر دیا عقد واحد کے ساتھ یہاں تک کہ اگر کتابت کرتا دونوں کے ساتھ دو عقدوں کے ساتھ تو کفالت صحیح نہ ہوتا بالکل اور جب کتابت کیا عقد واحد کے ساتھ تو صحیح نہیں ہے قیاس کے رو سے اس لئے کہ یہ کفالت ہے بدل کتابت کا اور صحیح ہے استحسان کے رو سے کہ ہر ایک کو اصل بنایا جائے ایک ہزار کے واجب ہونے کے حق میں اس پر اور دونوں کا آزاد ہونا مطلق ہوا ایک ہزار کے ادا کرنے پر اور ہر ایک کو



کفیل بنایا جائے اپنے ساتھی کے حق میں تو جو کچھ ادا کرے گا دونوں میں سے ایک رجوع کرے گا اس کے نصف کا دوسرے پر دونوں کے برابر ہونے کی وجہ سے

### تشریح: دو مکاتب اگر ایک دوسرے کی کفالت کریں؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مولیٰ نے اپنے دو غلاموں کے ساتھ عقد کتابت کیا مثلاً یہ کہا کہ میں نے تم دونوں کے ساتھ ایک سال کی میعاد پر ایک ہزار درہم کے عوض عقد کتابت کیا اور دونوں غلاموں میں سے ہر ایک نے قبول کر لیا اور دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل بھی ہو گیا تو یہ کفالت جائز ہے اور دونوں غلاموں میں سے ہر ایک جو کچھ رقم ادا کرے گا اس کے نصف کا رجوع کرے گا اپنے ساتھی پر یہ اس وقت ہے جبکہ آقا نے دونوں کے ساتھ ایک عقد کے ساتھ مکاتب کیا ہو تو اس وقت یہ کفالت جائز ہے لیکن اگر دونوں کو ایک عقد کے ساتھ مکاتب نہ کیا ہو بلکہ دو الگ الگ عقدوں کے ساتھ مکاتب کیا ہو اور پھر ایک غلام نے دوسرے غلام کی طرف سے کفالت کی تو جائز نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں خالص دین کتابت کا کفالہ لازم آتا ہے اور دین کتابت کا کفالہ جائز نہیں ہے کیونکہ دین کتابت دین صحیح نہیں ہے

قیاس کا تقاضا: قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ عقد واحد میں بھی کفالہ جائز نہ ہوتا جیسے عقدین میں جائز نہیں ہے عدم جواز اور قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ایک تو غلام کفالے کا اہل نہیں ہے اس لئے کہ کفالہ تبرع ہے اور غلام تبرع کا اہل نہیں ہے اور دوسرا یہ کہ دین کتابت دین صحیح نہیں ہے جب غلام بھی کفالے کا اہل نہیں ہے اور دین کتابت کا کفالہ دونوں الگ الگ جائز نہیں ہیں تو دونوں کا مجموعہ کیسے جائز ہوگا اس لئے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ کفالہ جائز نہ ہونا چاہئے

استحسان کی وجہ: استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت کو صحیح کرنے کیلئے یہ کہا جائے گا کہ دونوں غلاموں میں سے ہر ایک پر ایک ہزار کا وجوب اصلہ ہے نہ کہ کفالہ اور دونوں کی آزادی ایک ہزار ادا کرنے پر معلق ہے گویا کہ مولیٰ نے ہر ایک سے یہ کہا کہ اگر تو نے ایک ہزار درہم ادا کر دئے تو تم دونوں آزاد ہو پس دونوں میں سے جو بھی ایک ہزار ادا کرے گا اس کے ادا کرنے سے دونوں غلام آزاد ہو جائیں گے اور مولیٰ دونوں میں سے ہر ایک سے ہزار کا مطالبہ بحکم اصلت کرے گا یعنی یہ ایک ہزار درہم بدل کتابت نہیں ہے بلکہ بدل حقیق ہے گویا کہ مولیٰ نے دونوں غلاموں سے کتابت نہیں کیا ہے بلکہ دونوں کو آزاد کیا ہے مال پر تو یہ ایک ہزار نہ بدل کتابت ہے اور نہ یہ کفالہ دین کتابت کا کفالہ ہے جب یہ نہ دین کتابت ہو اور نہ بدل کتابت کا کفالہ ہو تو پھر اس کے جواز میں کوئی شبہ نہیں ہے اور یہ دونوں غلاموں کی آزادی کا بدل ہے پس جو غلام بھی جو کچھ رقم ادا کرے گا تو اس کے نصف کا رجوع کرے گا اپنے ساتھی پر کیونکہ دین میں دونوں برابر ہیں

فان اعتق السيد احدهما قبل الاداء صح وله ان ياخذ حصة من يعتقه منه اصاله ومن الاخر كفالة  
ورجع المعتق على صاحبه بما ادى عنه لاصاحبه عليه بما ادى عن نفسه لان المال في الحقيقة مقابل  
برقيتهما وانما جعل على كل منهما تصحيحا للكفالة

ترجمہ۔ پس اگر آقا نے دونوں میں سے ایک کو آزاد کر دیا تو صحیح ہے اور اس کے لئے جائز ہے کہ اس کا حصہ جس کو آزاد نہیں  
کیا ہے لے لے اس سے اصل ہونے کی وجہ سے اور دوسرے سے کفیل ہونے کی وجہ سے اور رجوع کرے گا آزاد شدہ اپنے  
ساتھی سے اس کا جو کچھ اس نے ادا کیا ہے اس کی طرف سے لیکن اس کا ساتھی رجوع نہیں کرے گا اس پر اس کا جو اس نے  
ادا کیا ہے اپنے نفس کی طرف سے کیونکہ مال حقیقت میں دونوں کے مقابل ہے اور ان میں سے ہر ایک پر مقرر کیا گیا تھا کفالت کو  
صحیح کرنے کیلئے۔

تشریح: آقا نے دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کر دیا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب آقا نے دونوں غلاموں کے  
ساتھ عقد کتابت کر دیا عقد واحد کے ساتھ اور ابھی تک کسی بھی غلام نے کچھ مال ادا نہ کیا تھا کہ مولیٰ نے ایک غلام کو آزاد کر دیا تو یہ  
آزاد کرنا جائز ہے کیونکہ مولیٰ نے غلام اس حال میں آزاد کیا ہے کہ وہ اس کا مملوک ہے اسلئے کہ یہ مکاتب ہے اور مکاتب پر جب  
بدل کتابت کا ایک روپے بھی باقی ہو وہ غلام ہوتا ہے تو ابھی یہ مکاتب غلام ہے اور مولیٰ کا مملوک ہے اور مولیٰ اپنا غلام بلا عوض  
آزاد کر سکتا ہے پس جب مولیٰ نے ایک غلام کو آزاد کر دیا تو دوسرے مکاتب پر نصف بدل کتابت باقی رکھا گیا اور اس نصف بدل  
کتابت میں مولیٰ کو اختیار ہے کہ وہ اس کا مطالبہ آزاد شدہ سے کرے یا غیر آزاد شدہ سے غیر آزاد شدہ سے بطور اصالت مطالبہ  
کرے گا کیونکہ وہ اصل ہے نصف دین میں اور آزاد شدہ سے بھی مطالبہ کر سکتا ہے کیونکہ وہ کفیل ہے اور کفیل سے مطالبہ  
کیا جا سکتا ہے اور اس صورت میں کفیل (آزاد شدہ) اصل پر (غیر آزاد شدہ) پر رجوع کرے گا اس مقدار کے عوض کے بقدر جو  
اس نے ادا کیا ہے اصل کی طرف سے کیونکہ مال تو حقیقت میں دونوں غلاموں کی گردن پر لازم ہے یعنی ایک ہزار روپے دونوں  
غلاموں پر لازم تھے پانچ سو ایک پر اور پانچ سو دوسرے پر اور سابقہ مسئلے میں جو ہم نے ہر ایک پر ہزار لازم کئے تھے بطور  
اصالت وہ تو کفالت کو صحیح کرنے کیلئے ایک حیلہ تھا لیکن جب ایک آزاد ہو گیا تو اب اس حیلہ کی کوئی ضرورت باقی نہ رہی اور یہ  
آزاد شدہ نصف سے بری ہو گیا۔

وما لایجب علی عبد حتی یعتق حال علی من کفل به مطلقۃ اقر عبد محجور بمال فالمال لایجب  
علیه الا بعد العتق وان کفل به حر کفالة مطلقۃ ای لم یعرض للحول والتاویل یجب علیہ حالاً لان

المانع من الحلول فی ذمة العبد انه معسر لان جميع ما في يده لمولاه ولا مانع في الكفيل ولو ادى رجوع عليه بعد عقده ای ان ادى الكفيل وكانت الكفالة بامر العبد رجوع عليه بعد عقده

ترجمہ۔ وہ مال جو غلام پر واجب نہ ہو یہاں تک کہ آزاد ہو جائے یہ حالی ہے اس پر جس نے اس کی کفالت کی ہے مطلق کفالت قرار کیا مجبور غلام نے مال کا تو مال اس پر واجب نہیں ہے مگر آزاد ہونے کے بعد اور اگر اس کی کفالت کی آزاد نے مطلق کفالت یعنی حلول اور تاجیل کی طرف کوئی توجہ نہ کی تو یہ مال واجب ہے اس پر فی الحال اس لئے مانع حلول سے غلام کے ذمے میں یہ بات ہے کہ وہ تنگ دست ہے کیونکہ جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے وہ مولیٰ کا ہے اور کفیل میں یہ مانع نہیں ہے اور اگر کفیل نے ادا کر دیا تو رجوع کرے گا اس پر آزاد ہونے کے بعد یعنی اگر ادا کر دیا کفیل نے اور کفالت غلام کے حکم سے ہوا تھا تو رجوع کرے گا اس پر آزاد ہونے کے بعد۔

تشریح: غلام کی طرف سے ایسے مال کا کفیل ہونا جو غلام پر واجب ہو لیکن فی الحال نہیں بلکہ آزاد ہونے کے بعد: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام پر کچھ ایسا قرضہ لازم ہوا تھا جو غلام پر فی الحال واجب الاداء ہے لیکن اس کے غلام ہونے کی وجہ سے اس سے لیا نہیں جاتا یہاں تک کہ آزاد ہو جائے اب کسی نے غلام کے اس قرضے کی کفالت لے لی مطلق کفالت کے ساتھ یعنی اس کو مقید نہ کیا کہ فی الحال یا اجل وغیرہ کی قید کے ساتھ تو کفیل سے فی الحال یہ قرضہ لیا جائے گا کیونکہ مانع تو غلام کے حق میں موجود ہے اور وہ ہے غلام کی تنگ دستی یعنی غلام تنگ دست ہے اس لئے کہ جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے وہ تو مولیٰ کی ملکیت ہے اور مولیٰ اس بات پر راضی نہیں ہے کہ اس کی ملکیت سے غلام کوئی چیز فی الحال کسی کو حوالہ کر دے تو مولیٰ کے حق کی وجہ سے غلام سے فی الحال مطالبہ نہیں کیا جاتا اور کفیل چونکہ تنگ دست نہیں ہے اس لئے اس کے حق میں مانع موجود نہیں ہے اور جب کفیل کے حق میں مانع نہیں ہے تو کفیل سے فی الحال مطالبہ کیا جائے گا اور جب کفیل نے غلام کی طرف سے مال ادا کر دیا تو کفیل غلام پر رجوع کرے گا غلام کے آزاد ہونے کے بعد کیونکہ کفیل نے غلام کے حکم سے کفالت کی ہے لہذا کفیل غلام پر رجوع کرے گا لیکن غلام کے آزاد ہونے کے بعد۔

ولزمات عبد مكفول برقبته واقیم بينة انه لمديه ضمن كفيله قيمته رجل ادعى رقبة عبد فكفل  
آخر برقبته فمات العبد فاقام المدعى بينة انه له ضمن الكفيل قيمته لان الواجب على المولى ردّه على  
وجه تخلفه قيمته فالكفيل اذا كفل فالواجب عليه ذلك بخلاف ما اذا ادعى مالا على العبد فكفل الآخر  
برقبة العبد فمات العبد فلا شيء على الكفيل

ترجمہ۔ اگر مر گیا وہ غلام جس کے رقبے کی کفالت کی گئی تھی اور گواہ قائم ہوئے اس بات پر کہ یہ غلام مدعی کا تھا تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا ایک آدمی نے غلام کے رقبے کا دعویٰ کیا تو دوسرے نے اس کے رقبے کی کفالت کی پس غلام مر گیا تو مدعی نے گواہ قائم کئے کہ یہ غلام اس کا تھا تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اس لئے کہ مولیٰ پر اس غلام کا واپس کرنا ایسے طریقے پر واجب ہے کہ اس کی قیمت اس کا خلیفہ بن جائے پس کفیل نے جب کفالت کی تو اس پر واجب ہے یہی بات برخلاف اس کے کہ جب دعویٰ کرے غلام پر مال کا اور دوسرا غلام کے رقبے کی کفالت کرے اور غلام مر جائے تو کفیل پر کچھ نہیں ہے۔

تشریح: قابض پر غلام کا دعویٰ کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے قابض پر دعویٰ کیا کہ جو غلام تیرے قبضے میں ہے یہ میری ملکیت ہے اور ایک دوسرے آدمی نے اس غلام کے نفس کی کفالت لے لی یعنی یہ کہا کہ میں اس غلام کو حاضر کروں گا اور پھر غلام مر گیا اور اس کے بعد مدعی نے کفیل پر گواہ قائم کر دئے کہ وہ غلام جو قابض کے ہاتھ میں مر گیا ہے وہ میرا غلام تھا تو اس صورت میں کفیل اس غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ مولیٰ (قابض) پر واجب ہے کہ وہ اس غلام کو بحیثیت واپس کرے اور اگر غلام واپس کرنا ممکن نہ ہو تو اس کی قیمت واپس کرے جب اصل پر اس طریقے سے واپس کرنا لازم ہے تو کفیل پر بھی اسی طریقے سے واپس کرنا لازم ہوگا یعنی کفیل بھی یا عین غلام واپس کرے گا یا اس کی قیمت واپس کرے گا اس لئے کہ جو چیز جس طریقے سے اصل پر واجب ہو اسی طریقے سے کفیل پر بھی واجب ہوگی۔ لیکن اگر مدعی نے غلام پر مال کا دعویٰ کیا اور دوسرا شخص غلام کی طرف سے نفس کا کفیل ہو گیا یعنی یہ کہا کہ میں اس غلام کو حاضر کروں گا اور پھر غلام (مکفول بنفسہ) مر گیا تو کفیل مطالبے سے بری ہو گیا یعنی کفیل سے مال کا مطالبہ نہ کیا جائے گا کیونکہ موت کی وجہ سے اصل یعنی مکفول بنفسہ (غلام) بری ہو گیا ہے تو کفیل بھی بری ہوگا۔

فان كفيل سيد عن عبده او هو غير مديون عن سيد فعق قما أدى كل واحد لا يرجع على صاحبه  
لان الكفالة وقعت غير موجبة للرجوع لان احدهما لا يستوجب ديناً على الآخر وعند زفر ان كانت  
الكفالة بالامر يثبت الرجوع لان المانع قد زال وهو الرق وانما قال غير مديون ليصح كفالته فان المولى  
ان امر العبد المديون بالكفالة عنه لا تصح الكفالة

ترجمہ۔ اگر کفیل ہو گیا مولیٰ اپنے غلام کی طرف سے یا غلام اس حال میں کہ غلام پر دین نہ ہوا ہے مولیٰ کی طرف سے پھر غلام آزاد ہو گیا تو جو کچھ ادا کرے گا دونوں میں سے ایک اس کا رجوع نہیں کرے گا اپنے ساتھی پر کیونکہ کفالہ موجب رجوع نہیں واقع نہیں ہوا اس لئے کہ ایک دوسرے پر دین کا مستحق نہیں ہے اور امام زفر کے نزدیک اگر کفالہ بامر ہو تو رجوع ثابت ہوگا کیونکہ

مذکورہ زائل ہو چکا ہے اور وہ ہے غلامی اور کہا کہ مدیون نہ ہوتا کہ صحیح ہو جائے اس کا کفالت اس لئے کہ مولیٰ اگر حکم کرے مدیون غلام کفالت کا اپنی طرف سے تو یہ کفالت صحیح نہیں ہے۔

**شرح:** اگر آقا اور غلام ایک دوسرے کی طرف سے کفالت کریں؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام اپنے مولیٰ کے حکم سے اس کی طرف سے دین کا کفیل ہو گیا اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ غلام پر دین محیط برقبہ ہو تو اس صورت میں کفالت درست نہیں ہے کیونکہ اس سے قرض خواہوں کا حق ضائع ہوتا ہے دوسری صورت یہ ہے کہ غلام پر دین محیط برقبہ نہ ہو خواہ سرے سے دین نہ ہو یا دین ہو لیکن محیط برقبہ نہ ہو تو یہ کفالت جائز ہے اسی طرح اگر مولیٰ نے اپنے غلام کی طرف سے کفالت کی غلام کے حکم سے تو یہ بھی جائز ہے خواہ غلام مدیون ہو یا نہ ہو پس جب کفالت جائز ہے اور پھر غلام کی طرح سے آزاد ہو گیا اور اس کے بعد غلام نے آقا کی طرف دین ادا کر دیا یا مولیٰ نے غلام کی طرف سے دین ادا کر دیا حکم کفالت تو آقا غلام پر رجوع کرے گا اور نہ غلام آقا پر رجوع کرے گا۔ دلیل: وجہ اس کی یہ ہے کہ غلام کا اپنے مولیٰ کی طرف سے یا مولیٰ کا اپنے غلام کی طرف کفیل ہونا موجب للرجوع نہیں ہے اس لئے کہ مولیٰ اپنے غلام پر یا غلام اپنے مولیٰ پر قرضے کا مستحق نہیں ہوتا جب ایک کا دوسرے پر رجوع کا استحقاق نہیں ہے تو یہ کفالت غیر موجب للرجوع واقع ہوا جب کفالت غیر موجب للرجوع ہو کر واقع ہوا تو اب موجب رجوع نہیں ہو سکتا لہذا ادا کرنے کے بعد غلام آقا پر اور آقا غلام پر رجوع نہیں کر سکتا۔ اور امام زکریا کے نزدیک اگر کفالت بامرہ ہو تو ہر ایک کو دوسرے پر رجوع کا حق حاصل ہوگا کیونکہ مانع رجوع یعنی غلام کا غلام ہونا زائل ہو گیا کیونکہ اب وہ غلام نہیں رہا ہے لہذا جب غلامی باقی نہیں ہے تو ایک کو دوسرے پر رجوع کا حق حاصل ہوگا۔

**جواب:** امام زکریا کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ابتداء کفالت موجب رجوع نہیں ہے کیونکہ اس وقت یہ غلام اپنے آقا کا غلام تھا اور مولیٰ اپنے غلام پر یا غلام اپنے آقا پر دین ثابت نہیں کر سکتا لہذا جب ابتداء موجب رجوع ہے تو انتہاء بھی موجب رجوع نہیں ہوگا اور جب یہ کفالت موجب رجوع نہیں ہے تو ایک دوسرے پر رجوع نہیں کرے گا۔

**والسما قال غیر مدیون:** مصنفؒ نے فرمایا کہ غلام مدیون نہ ہو یا اس لئے کہ اگر غلام پر کسی کا دین محیط برقبہ ہو تو پھر مولیٰ کی طرف کفالت جائز نہیں ہے کیونکہ اس وقت یہ غلام آقا کا نہیں رہا بلکہ قرض خواہوں کا ہے۔

بروز جمعہ المبارک ۹ ربیع الثانی ۱۳۲۸ھ مطابق ۱۲ اپریل ۲۰۰۷ء

## کتاب الحوالہ

حوالہ کا لغوی واصطلاحی معنی: حوالہ کے لغوی معنی ہیں نقل کرنا یعنی ایک شے کو ایک محل سے دوسرے محل کی طرف نقل کرنا اور اصطلاح میں نقل الدین من ذمۃ الی ذمۃ دین ایک ذمے سے دوسرے ذمے کی طرف منتقل کرنا

اصطلاحات ضروریہ: حوالہ میں چار الفاظ استعمال ہوتے ہیں (۱) محیل حوالہ دینے والا یعنی مدیون (۲) محتال یعنی دائن قرض خواہ (۳) محتال علیہ وہ شخص جس نے حوالہ قبول کیا ہے (۴) محتال بہ وہ مال جس کو قبول کیا ہے یعنی نفس دین۔ مزید تفصیل: اصطلاح شرع میں محیل کے ذمے سے محتال علیہ کے ذمے کی طرف دین منتقل کر دینے کو حوالہ کہتے ہیں۔

ہی تصح بالدين برضى المحيل والمحتال والمحتال عليه الحوالۃ نقل الدين من ذمۃ الی ذمۃ قولہ بالدين ای بدين للمحتال علی المحیل هذا الذی ذکر رواية القدوری وفي رواية الزيادات تصح بلارضى المحیل وصورته ان يقول رجل للطالب ان لك على فلان كذا فاحتله على فرضى بذلك الطالب صحت الحوالۃ وبرئ الاصيل وصورة اخرى كقول رجل عن الآخر بغير امره بشرط هوالۃ الاصيل وقبل المكفول له ذلك صحت الكفالة ويكون هذه الكفالة حوالۃ كما ان الحوالۃ بشرط ان لا يبرأ الاصيل كفالة.

ترجمہ حوالہ صحیح ہے دین کے عوض محیل محتال، اور محتال علیہ کی رضامندی سے حوالہ دین کو منتقل کرنا ہے ایک ذمے سے دوسرے ذمے کی طرف الدین یعنی محتال علیہ کا دین ہو محیل پر یہ جو ذکر کیا قدوری کی روایت ہے اور زیادات کی روایت میں ہے کہ صحیح ہے محیل کی رضامندی کے بغیر صورت اس کی یہ ہے کہ ایک آدمی دائن سے کہے کہ آپ کا فلاں پر جو کچھ ہے اس کا مجھ پر حوالہ دواور دائن اس پر راضی ہو گیا تو حوالہ صحیح ہو گیا اور اصيل بری ہو گیا اور دوسری صورت یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے کی طرف سے کفیل ہو گیا اس کے امر کے بغیر اس شرط پر کہ اصيل بری ہو گا اور مکفول لہ نے یہ قبول کیا تو کفالہ صحیح ہے اور یہ کفالہ حوالہ ہو گا جیسے کہ حوالہ اس شرط پر کہ اصيل بری نہ ہو گا کفالہ ہوتا ہے

تشریح: حوالہ کس چیز کا صحیح ہے:

حوالہ دین کا صحیح ہے عین کا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ حوالہ نام ہے نقل الدین من ذمۃ الی ذمۃ کا اور انتقال من الذمۃ الی الذمۃ



یون میں ہوتا ہے عین میں نہیں ہوتا چنانچہ فرماتے ہیں کہ حوالہ صحیح ہے دین کا محیل محتمل لہ اور محتمل علیہ کی رضامندی سے یہ قدری کی روایت ہے کہ اس میں محیل محتمل لہ۔ اور محتمل علیہ سب کی رضامندی ضروری ہے لیکن امام محمدؒ نے زیادات میں فرمایا ہے کہ حوالہ محیل کی رضامندی کے بغیر بھی جائز ہے کیونکہ محتمل علیہ اپنے اوپر قرضہ لازم کرتا ہے جس میں محیل کا کوئی نقصان نہیں ہے بلکہ ایک گونہ نفع ہے کہ ایک تو فوری مطالبہ اس سے ساقط ہو جائے گا اور دوسرا جب کہ حوالہ اس کے حکم سے نہ ہو تو محیل علیہ کو محیل پر رجوع کرنے کا اختیار بھی نہ ہوگا پس معلوم ہوا کہ حوالہ صحیح ہونے کیلئے محیل کی رضامندی شرط نہیں ہے

حوالہ کی صورت: حوالہ کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی دائن سے کہے کہ آپ کا فلاں پر جو دین ہے وہ میرے اوپر حوالہ کر اور اس پر دائن بھی راضی ہو گیا تو حوالہ صحیح ہو گیا اور اصل دین سے بری ہو گیا اب اس سے مطالبہ نہ کیا جائے گا (الافی صورۃ التوی کا آئینہ) اور ایک صورت یہ بھی ہے کہ ایک آدمی دوسرے آدمی کی طرف سے کفیل ہو گیا دین کا اس کے حکم کے بغیر اس شرط پر کہ محیل بری ہوگا اس سے مطالبہ نہ کیا جائے گا اور مشکوٰۃ لہ نے اس کو قبول کر لیا تو کفالہ صحیح ہو گیا اور یہ کفالہ لفظاً تو کفالہ ہے لیکن معنی حوالہ ہے جیسے کہ حوالہ اس شرط پر کرنا کہ اصل بری نہ ہوگا یہ کفالہ ہوتا ہے کیونکہ اعتبار معنی کا ہے نہ کہ لفظ کا

وَالْأَمْتُ بَرَى الْمُحْمِلُ مِنَ الدَّيْنِ بِالْقَبُولِ وَلَمْ يَرْجِعْ عَلَيْهِ الْمُحْتَالُ اِی لَمْ يَرْجِعِ الْمُحْتَالُ بَدَلَهُ عَلَى الْمُحْمِلِ اِذَا تَوَيَّ حَقُّهُ بِمَوْتِ الْمُحْتَالِ عَلَيْهِ مَقْلَسًا اَوْ حَلْفَهُ مِنْكَرًا حَوَالَةً وَلَا بَيْنَةَ عَلَيْهِمَا وَقَالَا اَوْ بَانَ فَلَسَ الْقَاضِي فَاَنْ تَغْلِيَسَ الْقَاضِي مُعْتَبَرٌ عِنْدَهُمَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَعِنْدَ ابْنِ حَنْفِيَّةٍ اِذَا لَا وَقُوفٌ لِأَحَدٍ عَلَى ذَلِكَ اِلَّا بِالشَّهَادَةِ فَالشَّهَادَةُ عَلَى اَنْ لَا مَالٌ لَهُ شَهَادَةُ عَلَى النَّفْسِ

ترجمہ اور جب حوالہ پورا ہو گیا تو محیل دین سے بری ہو گیا قبول کے ساتھ اور رجوع نہیں کرے گا اس پر محتمل یعنی رجوع نہیں کرے گا محتمل محیل پر مگر یہ کہ اس کا حق ہلاک ہونے لگے محتمل علیہ کی موت کی وجہ سے مقلس ہونے کی حالت میں اور یا محتمل علیہ کی قسم کھانے سے اس حال میں کہ حوالہ سے انکار کرنے والا ہو اور اس پر گواہ نہ ہو اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ یا قاضی نے اس پر فلاں کا حکم لگایا ہو کیونکہ قاضی کا مقلس قرار دینا معتبر ہے صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک معتبر نہیں کیونکہ کسی کو علم نہیں ہے اس پر مگر شہادت کے ذریعے اور شہادت اس بات پر کہ اس کے پاس مال نہیں ہے یہ شہادت ہے نفی

شرع محتمل لہ محیل پر رجوع کر سکتا ہے یا نہیں؟

مسئلہ یہ ہے کہ حوالہ پورا ہونے کے بعد محیل دین سے یا مطالبے سے بری ہو جاتا ہے اب محتمل لہ کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ محیل سے

دین کا مطالبہ کرے البتہ قوی کی صورت میں محال نہ محیل پر رجوع کر سکتا ہے اور قوی یعنی ہلاک ہونا تحقیق ہوتا ہے امام ابو حنیفہ کے نزدیک دو باتوں سے

(۱) یا تو محال علیہ مفلس ہونے کی حالت میں مر جائے اور اس کا کوئی مال باقی نہ ہو جس سے محال نہ کا دین ادا کیا جاسکے  
(۲) یا محال علیہ حوالے کا انکار کر بیٹھے اور اس پر قسم بھی کھالے اور نہ محیل کے پاس بینہ ہو اس کے حوالہ قبول کرنے پر اور نہ محال نہ کے پاس بینہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک چونکہ محال نہ کا حق ہلاک ہونے کا خطرہ ہے اس لئے محال نہ کو محیل پر رجوع کرنے کا حق ہوگا اور اس کے علاوہ میں محیل پر رجوع کا حق نہ ہوگا اور حضرات صاحبین کے نزدیک ان دونوں کے ساتھ ایک صورت اور بھی ہے اور وہ ہے کہ جب قاضی نے محال علیہ پر افلاس کا حکم لگا دیا کہ فلاں آدمی مفلس ہے لہذا کسی کو اس سے کا مطالبہ کرنے کا اختیار نہیں ہے تو اس صورت میں بھی محال نہ کو محیل پر رجوع کرنے کا اختیار ہوگا

### حضرت امام شافعی کے نزدیک:

حضرت امام شافعی کے نزدیک محال نہ کو کسی صورت میں بھی محیل پر رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا اگرچہ اس کا حق تلف ہوتا ہے کیونکہ محیل کا بری ہونا مطلقاً ثابت ہو گیا ہے اس میں کوئی قید نہیں ہے کہ محال نہ کا حق تلف ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو لہذا محال نہ محیل پر رجوع نہیں کرے گا کسی حال میں بھی۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ محیل کا بری ہونا محال نہ کے حق کی سلامتی کے ساتھ متعین ہے کیونکہ حوالہ کا مقصود بھی یہی ہے کہ محال نہ کا حق ضائع ہونے سے بچ جائے لیکن جب اس کا حق ضائع ہوتا ہے تو پھر اس کو محیل پر رجوع کا حق ہوگا

صاحبین کے نزدیک: حضرات صاحبین کے نزدیک تقلیس قاضی معتبر ہے لہذا قاضی کے حکم دینے سے اس کا افلاس تحقیق ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک چونکہ تقلیس قاضی معتبر نہیں ہے اس لئے اس کے مفلس قرار دینے سے اس کا افلاس ثابت نہ ہوگا  
حضرت امام ابو حنیفہ کی دلیل: امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ کسی کے مفلس ہونے کا علم کسی دوسرے کو نہیں ہو سکتا مگر شہادت کے ذریعے اور شہادت اس بات پر کہ فلاں کے پاس مال نہیں ہے یہ شہادت ہے نفی پر اور شہادت نفی کیلئے نہیں دی جاتی بلکہ اثبات کے لئے دی جاتی ہے یعنی شہادت کے ذریعے کسی چیز کو ثابت تو کیا جاتا ہے لیکن شہادت کے ذریعے کسی چیز کو نفی نہیں کیا جاتا لہذا جب شہادت کے ذریعے کسی کا افلاس ثابت نہیں کیا جاتا تو قاضی کو بھی کسی کے افلاس کا علم نہیں ہو سکتا اور جب قاضی کو کسی کے افلاس کا علم نہیں ہو سکتا تو قاضی کا کسی کو مفلس قرار دینا بھی جائز نہ ہوگا لہذا تو اس کی صرف دو صورتیں ہیں تین نہیں

وتصح بلراحم الودیعة ویبرأ بهلاکھا ای یبرأ المودع وهو المحتال علیہ عن الحوالہ بهلاک الودیعة

وہ بالخصومة ولم یبرأ بهلاکھا ای لم یبرأ الغاصب بهلاک الدراهم المفصوبة لان القيمة تخلفها  
الدين ای بدین المحیل علی المحتال علیہ

ترجمہ اور حوالہ صحیح ہے ودیعت کے دراہم پر اور بری ہوگا مودع ودیعت کے دراہم کے ہلاک ہونے سے یعنی بری ہوگا مودع  
اور غصب علیہ ہے حوالے سے ودیعت کے ہلاک ہونے سے اس کے ہاتھ میں اور شئی مقصوب پر اور بری نہ ہوگا اس کے ہلاک  
ہونے سے یعنی بری نہ ہوگا غاصب دراہم مقصوبہ کے ہلاک ہونے سے کیونکہ قیمت اس کا خلیفہ ہے اور دین پر یعنی محیل کا دین  
مطلوب علیہ ہے۔

ترجمہ: دین کا حوالہ اس شخص پر دینا جس کے پاس امانت ہے:

صحت مسئلہ یہ ہے کہ محیل محتال لہ کو دین کا حوالہ اس شخص پر بھی دے سکتا ہے جس کے پاس محیل کے دراہم بطور امانت اور  
دین رکھے ہوئے ہیں پس اگر یہ دراہم (ودیعت والے دراہم) مودع کے پاس ہلاک ہو گئے تو مودع حوالے سے بری  
ہوگا کیونکہ اس کے پاس تو امانت ہے اور امانت کے ہلاک ہونے پر ضمان نہیں آتا اور جب اس پر ضمان نہیں ہے تو وہ  
اسے بھی بری ہوگا کیونکہ حوالہ امانت پر تھا اور امانت باقی نہیں رہی تو حوالہ بھی باقی نہیں رہے گا  
اور اگر کسی نے محیل سے کچھ دراہم غصب کئے تھے اور محیل نے محتال لہ کو ان غصب شدہ دراہم کا حوالہ دید یا غاصب پر اور  
اس نے قبول کر لیا تو یہ حوالہ بھی جائز ہے لیکن اگر یہ دراہم ہلاک ہو گئے تو غاصب بری نہ ہوگا حوالہ سے کیونکہ غاصب پر اس  
البتہ جتنی قیمت لازم ہے لہذا اگر دراہم مقصوبہ بعینہ موجود نہ ہوں تو غاصب پر اس کے عوض میں اس کی قیمت ادا کرنا لازم  
ہے اسی طرح اگر محیل کا دین ہو محتال علیہ پر تو محتال لہ کو اس پر بھی حوالہ دے سکتا ہے یعنی یوں کہہ سکتا ہے کہ فلاں پر میرا دین ہے  
اس سے اپنا دین وصول کر لے اور محتال علیہ اس کو قبول کر لے تو یہ جائز ہے

المطالب المحیل المحتال علیہ لانه تعلق به حق المحتال مع ان المحتال اسوة لغرماء المحیل  
بعد موته والماتال هذا للدفع توهم ان المحتال لما كان اسوة لغرماء المحیل بعد موته يكون حق  
المحیل متعلقاً بذلك الدين فينبغي ان يكون للمحیل حق الطلب من المحتال علیہ فالاحاصل ان  
معاونة بالدين وان كانت موجبة لتعلق حق المحتال بذلك الدين لكنها ادلى مرتبة من الرهن حتى  
يكون المحتال احق به بعد موت المحیل

ترجمہ: مطالبہ نہ کرے محیل محتال علیہ سے کیونکہ اس کے ساتھ متعلق ہو گیا ہے محتال لہ کا حق باوجود اس کے کہ محتال محیل کے

قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہے اس کی موت کے بعد یہ کہا اس وہم کو دور کرنے کیلئے کہ محال جب محیل کے قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہو گیا اس کی موت کے بعد تو محیل کا حق متعلق ہو گیا اس دین کے ساتھ تو مناسب یہ ہے کہ محیل کیلئے مطالبے کا حق ہو محال علیہ سے تو حاصل یہ کہ دین کا حوالہ اگرچہ ثابت کرنے والا ہے لیکن اس کا مرتبہ رہن سے کم ہے یہاں تک کہ محال اس کا زیادہ حقدار نہ ہو گا محیل کی موت کے بعد

تشریح: سابقہ مسئلے سے متعلق ہے کہ محیل کی طرف محال لہ کو اپنے مودع غاصب اور اپنے مدیون پر حوالہ دینا درست اور جائز ہے پس جب اس نے حوالہ دیدیا اور ان لوگوں نے حوالہ قبول کیا تو اب محیل کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ خود اپنی دودلیت یا شئی مضمون یا اپنا دین ان لوگوں سے خود وصول کر لے کیونکہ اس کے ساتھ اب محال لہ کا حق متعلق ہو چکا ہے

مع ان المحتال اسوة للفرماء ایک اعتراض کا جواب ہے:

اعتراض یہ ہے کہ جب محال بقیہ قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہے تو محیل کی موت کے بعد، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محیل کا حق اس دین کے ساتھ متعلق ہے لہذا محیل کو محال علیہ سے اپنا دین واپس کرنا جائز ہونا چاہیے اس کی حیات میں بھی حالانکہ آپ نے کہا کہ محیل کو محال علیہ سے اپنا دین وغیرہ واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے جیسے کہ موت کے بعد دین خود بخود واپس ہوتا ہے محیل کی ملکیت کی طرف؟

جواب: جواب یہ ہے کہ اس قسم حوالے سے اگرچہ محال لہ کا حق متعلق ہو جاتا ہے اور محیل کو واپس کرنے کا اختیار نہیں ہوتا اپنی حیات میں لیکن یہ حوالہ رہن سے کم ہے یعنی جب ایک شخص نے دوسرے کے پاس رہن رکھا اور رہن رکھنے کے بعد راہن ہرگز اور اس راہن پر اور لوگوں کے بھی قرضے ہیں اور مرتبہ ان کا بھی تو اس صورت میں راہن کی موت کے بعد اس راہن کے ساتھ قرض خواہوں کا حق متعلق نہیں ہے بلکہ اس کا زیادہ حقدار راہن ہے سب سے پہلے راہن اس سے اپنا حق وصول کرے گا اس کے بعد اگر کچھ بچ گیا تو قرض خواہوں کو دیا جائے گا ورنہ نہیں لیکن مذکورہ صورت میں حوالے کا درجہ رہن سے کم ہے لہذا اگر کسی نے حوالہ دیدیا اپنے دین کا یا دودلیت کا یا غصب کا تو محیل اپنی حیات میں تو رجوع نہیں کر سکتا محال علیہ پر کیونکہ بقیہ قرض خواہوں کے حقوق ملنے کی امید ہے کہ محیل ان کے واسطے محنت مزدوری کر کے ان کے حقوق ادا کرے گا لیکن موت کے بعد چونکہ یہ امید ختم ہو گئی اسلئے ہم نے کہا کہ دین یا دودلیت وغیرہ محیل کی ملکیت کی طرف واپس ہو گئے اور اس کے تمام قرض خواہوں کا حق ختم ہو گیا اور اب صرف محال لہ اس کا زیادہ حقدار نہیں ہو سکتا بلکہ محال لہ بقیہ قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہے۔

وفی المطلقہ للطلب من المحتال علیہ ای اذا كانت الحوالۃ مطلقۃ غیر مقید بالودیعة او المنصوب

اللعین للمحیل طلب الودیعة والمغصوب والدين من المحتال عليه

ترجمہ اور حوالہ مطلقہ میں اس کیلئے حق ہے مطالبے کا احتمال علیہ سے یعنی جب حوالہ مطلق ہو مقید نہ ہو ودیعت مغصوب اور دین کے ساتھ محیل طلب کر سکتا ہے ودیعت مغصوب اور دین کا احتمال علیہ سے

ترجمہ سابقہ مسئلے سے متعلق ہے کہ جب محیل نے محال لہ کو محال علیہ پر اس شرط کے ساتھ حوالہ دیدیا کہ اس کے پاس میری دین ہے وہ لے لیتا یا میرا مال مغصوب ہے وہ لے لیتا یا میرا دین ہے وہ لے لیتا اور محال علیہ نے اس شرط پر قبول کر لیا تو اس کے ساتھ محال علیہ پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ اس کے ساتھ اب محال لہ کا حق متعلق ہو چکا ہے لیکن اگر محیل نے محال علیہ پر امانت یا دین کا حوالہ نہیں دیا بلکہ مطلق حوالہ دیا کہ جاؤ فلاں سے دین وصول کرنا اور محال علیہ نے قبول کر لیا تو اس صورت میں محال علیہ پر اپنی امانت یا دین وغیرہ کا رجوع کر سکتا ہے

ثم تبطل الحوالۃ باخذ المحیل ما علی المحتال علیہ او عنده وهو لعین والمغصوب والودیعة سواء كانت الحوالۃ مطلقۃ او مقیدۃ ففی المطلقۃ ظاهر واما فی المقیدۃ لان المحیل لیس له حق الاخذ من المحتال علیہ فاذا دفع الیہ المحتال علیہ فقد دفع ما متعلق به حق محال لیضمن المحتال علیہ

ترجمہ اور حوالہ باطل نہ ہوگا اس چیز کے لینے سے جو محال علیہ پر ہے یا اس کے پاس ہے یعنی حوالہ باطل نہ ہوگا محیل کا اس چیز کو لینے سے محال علیہ پر ہے یا اس کے پاس ہے اور دین ہے اور وہ شئی مغصوب اور ودیعت ہے چاہے حوالہ مطلق ہو یا مقید مطلقہ اور ظاہر ہے اور مقیدہ میں اس لئے کہ محیل کو محال علیہ سے لینے کا حق نہیں ہے پس جب حوالہ کر دیا اس کا احتمال علیہ نے تو اس نے ہر گز نہیں لے سکتا جس کے ساتھ محال لہ کا حق متعلق ہو چکا ہے تو محال علیہ ضامن ہوگا

ترجمہ سابقہ مسئلے سے متعلق ہے صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب محیل نے محال لہ کو دین کا حوالہ دیدیا اس شخص پر جس کے پاس دین اور ودیعت ہے یا شئی مغصوب ہے اور یا دین ہے تو اس صورت میں محیل کو محال علیہ سے ودیعت یا مغصوب اور دین واپس لینے کا حق نہیں ہے کیونکہ اس کے ساتھ محال لہ کا حق متعلق ہو چکا ہے لیکن اگر اس محیل نے یہ چیز مودع یا غاصب یا مدیون سے لی تو اس سے حوالہ باطل نہیں ہوتا چاہے حوالہ مطلق ہو یعنی ودیعت مغصوب اور دین کے ساتھ مقید نہ ہو یا مقید ہو کہ دین اور ودیعت یا مغصوب کا حوالہ ہو تو دونوں صورتوں میں حوالہ باطل نہیں ہوتا حوالہ مطلق میں تو ظاہر ہے کہ باطل نہیں ہوتا اس

لئے کہ وہ اس معین دین وغیرہ کے ساتھ متعلق نہیں ہے اور حوالہ مقیدہ میں تو باطل ہوتا چاہئے لیکن پھر بھی باطل نہیں ہوتا اس لئے کہ محیل کو حتمال علیہ سے واپس لینے کا حق نہیں ہے اور حتمال علیہ کو چاہے کہ وہ واپس نہ دے لیکن جب حتمال علیہ نے واپس دیدی تو اس نے وہ چیز دیدی جس کے ساتھ حتمال نہ کا حق متعلق ہو چکا ہے جب اس نے یہ چیز دیدی تو اس نے اپنے اوپر ضمان لازم کر دیا ہے لہذا حتمال علیہ پھر بھی حتمال نہ کو یہ دین ادا کرے گا۔

ولا یقبل قول المحیل للمحتال علیہ عند طلبہ مثل ما حال انما حلت بدین کان لی علیک  
احال رجل رجلاً علی آخر بمائة فدفع المحتال علیہ الی المحتال ثم طلب المحتال علیہ تلك المائة  
من المحیل فقال المحیل انما احلت بمائة لی علیک والمحتال علیہ ینکر ان علیہ شیئا ینکون القول له  
لا للمحیل ولا ینکون قبول الحواله اقراراً من المحتال علیہ بمائة لان الحواله تصح من غیر ان ینکون  
للمحیل علی المحتال علیہ شیء

ترجمہ۔ اور قبول نہ ہوگا محیل کا کہنا حتمال علیہ سے مطالبے کے وقت مثل اس کے جو اس نے حوالہ دیا ہے کہ میں نے جو حوالہ دیا تو وہ میرا تھا پر دین تھا یعنی حوالہ دیا ایک آدمی نے ایک آدمی کو دوسرے پر سو روپے کا تو حتمال علیہ نے حتمال کو دیدیا پھر حتمال علیہ نے محیل سے اس سو روپے کا مطالبہ کیا تو محیل نے کہا کہ میں نے جو حوالہ دیا تھا سو کا وہ میرا تیرے اوپر دین تھا اور حتمال علیہ اس کا انکار کرتا ہے کہ میرے اوپر کچھ بھی نہیں تو قول اس (حتمال علیہ) کا مقبول ہوگا اور حوالے کو قبول کرنا یہ اقرار نہیں ہے حتمال علیہ کی جانب سے سو روپے کا کیونکہ حوالہ صحیح ہوتا ہے اس کے بغیر بھی کہ محیل کا حتمال علیہ پر کچھ ہو۔

**تشریح: اس صورت میں حتمال علیہ کا قول معتبر ہوگا:**

صورت مسئلہ یہ ہے کہ محیل نے حتمال علیہ پر حوالہ دیدیا اور حتمال علیہ نے وہ مال ادا کر دیا اور ادا کرنے کے بعد حتمال علیہ نے محیل سے اس مقدار کا مطالبہ کیا جو مقدار اس نے حتمال نہ کو حوالہ کر دیا تھا تو محیل نے کہا کہ میں تو واپس نہیں دیتا اس لئے کہ میں نے جو حوالہ آپ پر دیا تھا وہ تو میرا آپ پر دین تھا اس دین کا حوالہ میں نے دیا تھا اور حتمال علیہ اس کا انکار کرتا ہے یعنی یوں کہتا ہے کہ آپ کا میرے اوپر دین نہیں ہے بلکہ مطلق حوالہ دیا تھا لہذا اب آپ میری وہ مقدار واپس کر دیں جو میں نے بطور حوالہ ادا کیا ہے اور محیل کے پاس بیڑہ نہیں ہے تو اس صورت میں حتمال علیہ کا قول معتبر ہوگا کیونکہ وہ منکر ہے اور منکر کا قول معتبر ہوتا ہے مع الیس لہذا اس صورت میں بھی حتمال علیہ (منکر) کا قول معتبر ہوگا

**ولا ینکون قبول الحواله اقراراً: ایک اعتراض کا جواب ہے:**



معارض یہ ہے کہ جب محتمل علیہ نے محیل کی جانب سے حوالہ قبول کیا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ محیل کا محتمل علیہ پر دین ہے اگر دین نہ ہوتا تو وہ حوالہ قبول نہ کرتا۔

جواب: شارح نے اس کا جواب دیدیا کہ حوالہ قبول کرنا اقرار دین کی دلیل نہیں ہے کیونکہ کبھی حوالہ قبول کیا جاتا ہے حالانکہ دین میں کچھ نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ حوالہ قبول کرنا دین کا اقرار نہیں جب دین کا اقرار نہیں ہے تو محتمل علیہ کا محیل پر اس جیسا دین لازم ہے جو اس نے محتمل لکھوا دیا کیا ہے اور حوالہ بمنزلہ وکالت ہے گویا کہ محتمل علیہ محیل کی طرف سے وکیل بن کر اس نے دین ادا کیا ہے اور وکیل کو اپنے موکل سے دین واپس لینے کا حق ہوتا ہے تو محتمل علیہ کو بھی واپس لینے کا حق ہوگا۔

والقول المحتمل للمحیل عند طلبه ذلك احلتني بدین لی علیک ای احوال و اخذ المحتمل المال من المحتمل علیہ فطلب المحیل ذلك المال من المحتمل فقال المحتمل للمحیل قد احلتني بالبدین الذي لی علیک والمحیل ينكر ان علیہ شیئاً فالقول له لا للمحتمل ولا يكون الحواله قراراً من المحیل بالبدین للمحتمل علی المحیل فان الحواله مستعملة فی الوكالة

ترجمہ: اور قبول نہ ہوگا محتمل کا کہنا محیل سے اس دین کے طلب کرنے کے وقت یہ کہ آپ نے مجھ کو حوالہ دیا تھا اس دین کے عوض جو میرا آپ پر تھا یعنی ایک آدمی نے حوالہ دیدیا اور محتمل نے مال محتمل علیہ سے لے لیا تو محیل نے یہی مال محتمل سے مانگا تو محتمل کہنے لگا کہ آپ نے مجھ کو حوالہ دیا تھا اس دین کے عوض جو میرا آپ پر تھا اور محیل انکار کرتا ہے کہ میرے اوپر کچھ نہیں ہے تو قبول محیل کا ہوگا نہ کہ محتمل کا اور حوالہ قبول کرنا اقرار نہیں ہے محیل کی جانب سے محتمل کے واسطے دین کا کیونکہ حوالہ احتمال ہوتا ہے وکالت میں بھی۔

تشریح: اگر محتمل لہ نے محیل پر دین کا دعویٰ کیا تو؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے الیاس کو عبد اللہ پر حوالہ پر دیا کہ جاؤ عبد اللہ سے میرا دین وصول کر لو جب الیاس نے عبد اللہ سے دین وصول کر لیا تو محیل (عمران) نے محتمل (الیاس) سے کہا کہ میرا وہ دین جو آپ نے عبد اللہ سے وصول کر لیا ہے وہ مجھے واپس کر دے تو محتمل لہ (الیاس) نے محیل (عمران) سے کہا کہ تو نے مجھ کو عبد اللہ پر حوالہ دیا تھا وہ اسلئے دیا تھا کہ میرا آپ پر دین تھا اس دین کا حوالہ آپ نے مجھ کو عبد اللہ پر دیا تھا لہذا یہ دین میں نے اپنے واسطے وصول کیا ہے اور محیل (عمران) اس کا انکار کرتا ہے کہ آپ کا میرے اوپر دین نہیں ہے اور حوالہ میں نے آپ کو اسلئے دیا تھا کہ آپ میرا دین میرے لئے عبد اللہ سے وصول کر لے لہذا آپ کا میرے اوپر کوئی حق نہیں ہے بلکہ یہ میرا حق ہے لہذا مجھ کو دیدو تو اس صورت میں محیل (عمران) کا قول

معتبر ہوگا قسم کے ساتھ نہ کہ محال لہ

دلیل: دلیل اس کی یہ ہے کہ اس صورت میں محال لہ محیل پر دین کا دعویٰ کرتا ہے اور محیل اس کا انکار کرتا ہے اور محال لہ کے پاس بیڑہ نہیں ہے تو اس صورت میں منکر (محیل) کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ -

ولایکون الحوالۃ اقراراً: ایک اعتراض کا جواب ہے:

اعتراض: یہ ہے کہ جب محیل نے محال لہ کو دین وصول کرنے کا حوالہ دیدیا تو یہ اس بات کا اقرار ہے کہ محیل پر محال لہ کا دین ہے اگر دین نہ ہوتا تو محیل اس کو حوالہ نہ دیتا؟

جواب: جواب یہ ہے کہ حوالہ دینا دین کا قرار نہیں ہے اسلئے کہ حوالہ کبھی کبھار وکالت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے بطور مجاز کہ جس طرح وکالت میں تصرف مؤکل سے وکیل کی طرف منتقل ہوتا ہے اسی طرح حوالہ میں بھی تصرف محیل سے محال لہ کی طرف منتقل ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ محیل نے حوالہ بول کر وکالت مراد لی ہو

ویکرہ السفتجة وهی اقراض لسقوط خطر الطريق فی المغرب السفتجة بضم السين وفتح التاء ان یدفع الی تاجر مالا بطریق الاقراض لیدفعه الی صديقه فی بلد اخر وانما یقرضه لسقوط خطر الطريق وهی تعریب سفتجو انما سمی الاقراض المذکور بهذا الاسم تشبیها له بوضع الدراهم او الدنانیر فی السفاتج ای فی الاشیاء المجوفة کما یجعل العصامجوفاً ویخبأ فیہ المال وانما شبه به لان کلاهما احتیال لسقوط خطر الطريق او لان اصلها ان الانسان اذا اراد السفر وله لقد اراد ارساله الی صديقه فوضعه فی سفتج ثم مع ذلک خاف الطريق فاقرض مافی السفتجة انسانا اخر فاطلق السفتجة علی اقراض مافی السفتجة ثم شاع فی الاقراض لسقوط خطر الطريق

ترجمہ: اور مکروہ ہے سفتجہ اور یہ قرض دینا ہے راستے کے خطرے کو دور کرنے کے لئے مغرب میں ہے کہ سفتجہ سین کے ضمہ کے ساتھ اور تاء کے فتح کے ساتھ اس کے معنی ہیں کہ ایک آدمی تاجر کو مال دے بطریقہ قرض تاکہ وہ اسکو دیدے اس کے دوست کو دوسرے شہر میں اور اس کو قرض دینا ہے راستے کے خطرے کو ساقط کرنے کے کیلئے اور یہ معرب ہے سفتجہ سے اور اس مذکورہ طریقہ پر قرضہ دینے کو سفتجہ کہتے ہیں اس لئے کہ اس کی تشبیہ دی گئی ہے دراہم اور دنانیر کو رکھنا سفاتج میں یعنی کھوکھلی چیزوں میں جیسے کہ ایک عصا کو کھوکھلا کیا جاتا ہے اور اس میں مال چھپایا جاتا ہے اور اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے کیونکہ دونوں جیلے

راستے کے خطرے کو دور کرنے کیلئے اور یا اس وجہ سے کہ ایک انسان جب سفر کا ارادہ کرتا اور اس کا نقد مال ہوتا اور اس کو اپنے راستے کے پاس بھیجنا چاہتا تو وہ اس کو کھوکھلی چیز میں رکھ دیتا لیکن اس کے باوجود وہ راستے سے ڈرتا تو قرض دیتا اس مال کو کھوکھلی چیز میں ہوتا ایک دوسرے انسان کو تو سفیجہ کا اطلاق ہونے لگا اس چیز پر جو سفیجہ میں ہے (ظرف کا اطلاق مطلق پر ہے لگا) اور پھر مشہور ہو گیا قرض دینے میں راستے کے خطرے کو دور کرنے کیلئے

### نشر: سفیج اور ہنڈی کا بیان:

سفیج جمع ہے سفیجہ کی اور سفیجہ معرب ہے سفیجہ کا یعنی سفیجہ فارسی لفظ ہے جس سے عربی بنایا گیا ہے تو سفیجہ ہو گیا سفیجہ اور ہنڈی کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی کاروبار کرتا ہے اور وہ کراچی سے سوات اپنے گھر والوں کو یا دوست کو کچھ پیسے بھیجنا چاہتا ہے یا خود اپنے ساتھ لانا چاہتا ہے لیکن وہ ڈرتا ہے کہ راستے میں ڈاکو مجھ سے یہ پیسے چھین لیں گے اور میں یہ پیسے اپنے گھر تک یا دوست تک نہ پہنچا سکوں گا تو ایک دوسرا آدمی جو کراچی میں کاروبار کرتا ہے اور سوات میں بھی اس کا کاروبار ہے تو یہ آدمی اس تاجر کو یہ رقم دیتا ہے کہ تم یہاں کراچی میں لے لو اور مجھے ایک پرچی لکھ دو تاکہ آپ کا بیٹا یا منبر وغیرہ سوات میں یہ پیسے مجھے اس پرچی پر حوالہ کرے گا اور میں راستے کے خطرے سے بچ جاؤں گا تو اس طریقے پر قرض دینا مکروہ ہے کیونکہ اس قرض نے اپنے پیچھے کچھ نہ بکھلی کھینچ لیا اور کل قرض جرنفعا فہور ہوا کی وجہ سے یہ قرض مکروہ ہے لیکن اگر راستے کے خطرے سے بچنے کی نیت نہ ہو تو پھر مکروہ نہ ہوگا بلکہ جائز ہوگا یہ تو نفس مسئلہ ہو گیا اب شارح فرماتے ہیں کہ اس عقد کو سفیجہ کیوں کہتے ہیں تو شارح نے اس کی دو جہیں ذکر کی ہے (۱) یہ کہ اس کو سفیجہ اس لئے کہتے ہیں کہ سفیجہ اصل کھوکھلی چیز کو کہتے ہیں یعنی جس طرح ایک چیز کو مثلاً لاشی وغیرہ کو کھوکھلا کر کے اس میں مال چھپا دیا جائے تاکہ خطرے سے بچ جائے اسی طرح کسی کو مکروہ طریقے پر قرض دینے سے اس مال خطرے سے بچ جاتا ہے تو دونوں میں یہ مناسبت ہوئی یعنی راستے کے خطرے سے بچنا (۲) دوسری وجہ شارح نے یہ ذکر کی ہے کہ پہلے زمانے میں جب کوئی آدمی سفر کرتا اور اس کے پاس مال ہوتا تو وہ اس مال کو ایک کھوکھلی چیز میں رکھ دیتا یا مال کو اپنے راستے کے پاس بھیجنا چاہتا تو اس کو بھی اس کھوکھلی چیز میں رکھ دیتا اور پھر بھیج دیتا لیکن پھر بھی وہ راستے کے خطرے سے ڈرتا کہ کہیں نہ نہ ہو کہ ڈاکو اس کھوکھلی چیز کو بھی مجھ سے لے جائے تو وہ اس مال کو پھر اس کھوکھلی (لاشی وغیرہ) سے نکال دیتا اور کسی تاجر کو قرض دیتا اور پھر اپنے گاؤں میں وصول کرتا تو اس توجیہ کی بنا پر سفیجہ نام ہے اس ظرف کا جس میں مال رکھا جاتا ہے یعنی لاشی وغیرہ اور پھر اس ظرف کا اطلاق ہونے لگا مافی الطرف (پیسوں وغیرہ) پر اور پھر اس کے بعد اس میں مزید توسیع کر دی گئی اور مکروہ طریقے (یعنی راستے کے خطرے سے بچنے کیلئے) سے قرض کو سفیجہ کہا جانے لگا اردو میں اس کو ہنڈی کہتے ہیں۔

سفحہ یعنی ہنڈی کے بار میں مزید تفصیل: ائمہ اربعہ میں سے امام احمد بن حنبلؒ ہنڈی کے جواز کے قائل ہیں۔ اور حکیم الامت حضرت تھانویؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ اگر سفحہ کے جواز کی طرف ائمہ اربعہ میں سے کوئی امام گئے ہیں تو ضرورت اس پر عمل کرنے کو جواز قرار دیا جائے گا۔ لہذا ہنڈی کا کاروبار ضرورہ جائز ہے

وفی شرح المہذب ، ولا يجوز ان يقرضه درهم على ان يعطيه بدلها في بلد آخر ويكتب له بها صحيفة فإسمن خطر الطريق ومؤنة الحمل وهو مذهبا وخالفنا أحمد وغيره مستدلین بان عبد الله بن الزبير كان يقرض ويعطى من اقرضه صحيفة ياخذ قيمتها من مصعب اخيه واليه على العراق (شرح مہذب ص ۱۷۴ ج ۱۳)

۱۹۔ ریح الثانی ۱۳۲۸ھ۔ ﴿ ۷۔۔۔ مکی۔۔۔ ۲۰۰۷ھ ﴾

## کتاب القضاء

الاهل للشهادة اهل للقضاء و شرط اهليتها شرط اهليته والفاصل اهل له فيصح تقليده ولا يقلد اي يجب ان لا يقلد حتى لو قلد يائلم كما صح قبول شهادته ولا تقبل بالمعنى المذكور

ترجمہ۔ جو شخص شہادت کا اہل ہے وہ قضاء کا بھی اہل ہے اور جو شہادت کی اہلیت کیلئے شرط ہے وہ قضاء کی اہلیت کیلئے بھی شرط ہے اور فاسق قضاء کا اہل ہے تو اس کو قاضی بنانا صحیح ہے لیکن اس کو قاضی نہ بنایا جائے یعنی واجب ہے کہ اس کو قاضی نہ بنائے یہاں تک کہ اگر اس کو قاضی بنایا تو گنہگار ہوگا جیسے کہ صحیح ہے ان کی شہادت کا قبول کرنا لیکن قبول نہیں کیا جائے گا معنی مذکور کے ساتھ۔

تشریح۔ تمام مناصب میں منصب قضاء انتہائی اہم منصب ہے اس وجہ اس کا قبول کرنا بطور منصب مناسب نہیں ہے بلکہ بطور ایک ذمہ داری قبول کرنا چاہئے

الال للشهادة الال للقضاء: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قاضی بننے کا اہل وہ ہے جو گواہ بن سکتا ہے یعنی مسلمان۔ عاقل بالغ۔ آزاد ہو۔ نابینا نہ ہو محدودنی القذف نہ ہو پس جس شخص میں یہ صفات موجود ہوں وہ چونکہ گواہ بن سکتا ہے لہذا وہ قاضی بھی بن سکتا ہے اسی طرح قضاء کے شرائط بھی وہی ہیں جو شہادت کے شرط ہیں

فاسق قاضی بن سکتا ہے یا نہیں؟ مسئلہ یہ ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز تو ہے کیونکہ فاسق اہل شہادت ہے اور جو اہل شہادت ہوتا ہے وہ قاضی بھی بن سکتا ہے لیکن اس کو قاضی بنانا مناسب نہیں ہے جیسے کہ قاضی کیلئے فاسق کی گواہی قبول کرنا جائز تو ہے لیکن فاسق کی گواہی قبول کرنا مناسب نہیں ہے

ولو لسق العدل استحق العزل فی ظاہر المذہب وعلیہ مشائخنا رحمہم اللہ وعند بعض المشائخ  
عزل والاجتہاد شرط للاولویۃ للوقلد جاہل صح ویختار الاقدر والاولی وعند الشافعی لا یصح تقلید  
الفاسق والجاہل واعلم انہ قد کان الاحتیاط فیما قال الشافعی لکن بحسب الزمان لو شرط العلم  
والعدالة لارتفع امر القضاء بالکلیۃ ودفع الشر والفساد اعظم مما احترز عنہ

ترجمہ: اگر فاسق ہو گیا عادل قاضی تو وہ معزول کرنے کا مستحق ہے ظاہر مذہب میں اور اسی پر ہمارے مشائخ ہیں اور بعض مشائخ  
کے نزدیک خود معزول ہو جائے گا اور اجتہاد کی صلاحیت شرط ہے اولی ہونے کیلئے پس اگر جاہل کو قاضی بنایا گیا تو صحیح ہے اور  
مناسب ہے کہ سب سے زیادہ قدرت والے اور بہتر کو منتخب کرے اور امام شافعی کے نزدیک فاسق اور جاہل کو قاضی بنانا صحیح نہیں  
ہے۔ جان لو کہ احتیاط اسی میں ہے جو امام شافعی نے فرمایا ہے لیکن زمانے کے اعتبار سے اگر علم اور عدالت شرط قرار دیا جائے  
تو قضاء کا معاملہ بالکل ہی ختم ہو جائے گا اور شر و فساد کو ختم کرنا بڑی بات ہے نہایت اس کے کہ اس سے احتراز کیا جائے

تشریح: قاضی کیلئے مجتہد ہونا ضروری ہے یا نہیں؟

اس کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ احناف کے نزدیک قاضی کیلئے اجتہاد شرط نہیں ہے یعنی یہ شرط نہیں ہے کہ جس کو قاضی  
بنایا جائے وہ مجتہد بھی ہو ہاں اجتہاد شرط اولویت ہے یعنی یہ اولی ہے کہ جس کو قاضی بنایا جائے اس میں اجتہاد کی صلاحیت موجود  
ہو لیکن اگر اجتہاد کی صلاحیت موجود نہ ہو بلکہ جاہل کو قاضی بنایا تو تب بھی جائز ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ قاضی تو خود جاہل ہو لیکن وہ  
کسی عالم سے مسئلہ پوچھتا ہے اور اس کے مطابق فیصلہ صادر کرتا ہے

اور نیز مقلد یعنی قاضی بنانے والے پر واجب ہے کہ ایسے شخص کو قاضی بنائے جو قضاء اور فیصلہ کرنے پر قادر بھی اور پسندیدہ بھی ہو  
یعنی امیر المؤمنین یا بادشاہ وقت اور والی پر یہ واجب ہے کہ ایسے شخص کو قاضی بنائے جس کو اللہ تعالیٰ نے تمام اعلیٰ صفات سے  
آزاد کیا ہو یعنی وہ فیصلہ دینے پر قادر ہو اور اپنے علم و دیانت و بنداری اور تقویٰ و عفت و امانت میں تمام لوگوں سے بہتر ہو کیونکہ  
رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے ایسے شخص کو قاضی یا عامل مقرر کیا کہ اس سے افضل شخص موجود ہو تو اس نے اللہ  
اور رسول کے ساتھ خیانت کی تو والی یا امیر المؤمنین پر ضروری ہے کہ قادر اور بہتر شخص کو قاضی بنائے

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک جاہل اور فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے

امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کا حکم اس بات کا مقتضی ہے کہ قاضی اس پر قادر بھی ہو اور قدرت علم کے بغیر نہیں ہو سکتی کیونکہ جاہل حق و باطل میں امتیاز نہیں کر سکتا تو معلوم ہوا کہ قاضی کیلئے عالم ہونا ضروری ہے جب عالم ہونا ضروری ہے تو غیر عالم یعنی جاہل اور غیر مجتہد کو قاضی بنانا جائز نہ ہوگا

اعلم: شارحؒ فرماتے ہیں کہ احتیاط اس میں ہے جو امام شافعیؒ نے فرمایا ہے لیکن اگر موجودہ زمانے میں منصب قضاء کیلئے علم اور عدالت شرط کر دیا جائے تو قضاء کا معاملہ ہی ختم ہو جائے گا کیونکہ علم اور عدالت تو زیادہ ہے نہیں پس قاضی میں تمام اوصاف کو دیکھا جائے اور ان شرائط پر پورا اترنے کیلئے اس کا انتظار کیا جائے تو ان شرائط پر متصف کوئی آدمی ملے گا نہیں اور لوگوں کے معاملات یوں ہی رہ جائیں گے تو فساد برپا ہوگا اور شر و فساد کو دفع کرنا بہت بڑی بات ہے اس چیز سے جس سے امام شافعیؒ نے احتراز کیا ہے یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک اس بات سے احتراز ضروری ہے کہ جاہل کو قاضی بنانے سے احتراز کیا جائے ہم کہتے ہیں کہ اگر اس سے احتراز کیا گیا تو فساد برپا ہوگا تو اس احتراز سے فساد دفع کرنا اولیٰ ہے کیونکہ ہمارے پاس قاعدہ ہے کہ جلب منفعت سے دفع مضرت اولیٰ ہے

ولا یطلب القضاء و صح الدخول فیہ لمن یثق عدلہ و کرہ لمن خاف عجزہ و حیفہ و من قلد سال

دیوان قاض قبلہ وھی الخرائط النبی فیہا الصکوک والسجلات

ترجمہ: اور منصب قضاء طلب نہ کرے اور صحیح ہے منصب قضاء قبول کرنا اس شخص کیلئے جس کو اپنے عدل پر اعتماد ہو اور کرہ ہے اس کیلئے جس کو اپنے عاجز ہونے اور ظلم کا خوف ہو اور جس کو قاضی بنایا گیا تو وہ گزشتہ قاضی کے دفتر کو منگوائے اور یہ وہ تھیلیاں ہیں جس میں دستاویز اور قائلین ہوتی ہیں

تشریح: منصب قضاء قبول کرنا:

مسئلہ یہ ہے کہ منصب قضاء کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ منصب قضاء مانگنا نہیں چاہئے کیونکہ حضور ﷺ نے عبدالرحمن بن عوفؓ کو فرمایا کہ یا عبدالرحمن منصب قضاء کو طلب نہ کرو اگر تم نے خود طلب کیا تو تمہاری مدد نہ کی جائے گی اور اگر بغیر مطالبے کے تم کو دیدیا گیا تو تمہاری مدد کی جائے گی لیکن مطالبے کے بغیر اگر کسی کو منصب قضاء سپرد کر دیا گیا تو پھر قبول کرنا جائز ہے اس شخص کیلئے جس کو اپنے اوپر اس منصب کو صحیح معنوں میں احتمال کرنے کا اعتماد ہو اور اس کو اپنے اوپر یہ گمان اور ظن غالب ہو کہ اگر میں نے



منصب قضاء کو قبول کر لیا تو عدل وانصاف کے ساتھ چلا لوں گا اور جس کو اپنے اوپر اعتماد نہ ہو بلکہ الظلم اور عاجز ہونے کا خوف ہو کہ مجھ سے اس کا حق ادا نہ ہو سکے گا تو اس کیلئے قبول کرنا جائز نہیں ہے۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ عدل وانصاف کے اعتماد کے باوجود منصب قضاء قبول نہ کرنا عزیمت ہے اور قبول کرنا رخصت ہے

منصب قضاء قبول کرنے کے بعد سب سے پہلا کام:

جب قاضی نے منصب قضاء قبول کر لیا تو اس پر سب سے پہلے جو کام لازم ہے یہ ہے کہ وہ معزول قاضی سے ان تھیلیوں کے بارے میں معلومات کرے جن میں سرکاری فائلیں اور دستاویزات رکھی ہوئی ہوتی ہیں تو ان دستاویزات کو حاصل کر کے اپنے پاس محفوظ کرے گا تاکہ بوقت ضرورت کام آسکے کیونکہ اب تمام معاملات کا تعلق موجودہ قاضی کے ساتھ ہو گیا تو فائلیں اور دستاویزات اس کے کام آئیں گی اس لئے سب سے پہلے ان کو حاصل کرے

والزم محبوبا اقر بحق لا من الكفر الابينة وان اخبر به المعزول لانه بالعزل التحق بواحد من الرعايا وشهادة الواحد لا تقبل والا ينادى عليه ثم يخليه اى ان لم تقم البينة على المحبوس المنكر ينادى ان كل من له حق على فلان بن فلان المحبوس فليحضر مجلس القاضى فان لم يحضر احد يخليه

ترجمہ اور لازم کرے گا اس قیدی پر جس نے حق کا اقرار کیا نہ اس پر جس نے انکار کیا مگر گواہوں کے ساتھ اگر چہ اس کی خبر سے معزول قاضی اسلئے کہ وہ معزول ہونے کی وجہ سے رعایا کا ایک فرد ہو گیا اور ایک آدمی کی گواہی قبول نہیں ہوتی ورنہ منادی کرائے پھر اس کو چھوڑ دے یعنی بینہ قائم نہ ہوئے منکر قیدی پر منادی کرائے کہ جس کا فلاں بن فلاں قیدی پر کچھ حق ہو تو وہ قاضی کی مجلس میں حاضر ہو جائے اور اگر کوئی حاضر نہ ہوا تو اس کا راستہ چھوڑ دے

تشریح: قاضی قیدیوں کے ساتھ کیا معاملہ کرے گا؟

فرماتے ہیں کہ جب نئے قاضی نے منصب قضاء کو قبول کر لیا تو سب سے پہلے یہ کام کرے کہ جیل خانے کا معاینہ کرے اور تمام قیدیوں کے احوال معلوم کرے پس جس قیدی نے کسی کے حق کا اقرار کر لیا تو اس پر حق لازم کر دے گا اور اگر نہیں دیتا تو اسکو قید میں رکھے گا اور جس نے انکار کیا کہ میرے اوپر کچھ لازم نہیں ہے تو اس کی بات پر یقین نہیں کرے گا اور نہ معزول قاضی کی بات پر یقین کرے گا (کہ میں نے اس کو فلاں حق میں قید کیا ہے لہذا تم اس پر یہ حق لازم کرو) کیونکہ اب یہ قاضی معزول رعایہ کا ایک فرد ہو گیا ہے اور فرد واحد کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہاں اگر کامل بینہ موجود ہوں کہ اس کو ہم نے فلاں حق میں قید کیا ہے اور یہ بتائیں ہے تو اس کو پھر قید سے رہا نہیں کرے گا کیونکہ اس کا ظلم ظاہر ہو گیا ہے اور اگر نہ اس نے اقرار کیا اور نہ اس پر گواہ قائم

ہوئے تو اس کو ہمیشہ قید میں نہیں رکھے گا بلکہ اس کے بارے میں اعلان کرے گا (اخبارات میں بیان دے گا اور ریڈیو میں اعلان کرے گا) کہ جس کا فلاں ابن فلاں پر (جوانی الحال قید میں ہے) کچھ حق ہو تو وہ آکر اپنا حق ثابت کرے تاکہ اس پر لازم کر دیں پس اگر کوئی حاضر ہو گیا تو فقہاء و رشتہ قاضی چند روز تک اعلان کرنا تار ہے پھر بھی اگر مطالبہ کرنے والا حاضر نہ ہوا تو پھر قاضی اس کو رہا کر دے گا اور اس سے کفیل بنفسہ (ایسا آدمی جو اس کو حاضر کر سکے) لے گا تاکہ اگر مدعی حاضر ہو جائے تو اس کے حق کی وصول یابی ممکن ہو جائے۔ ہدایہ میں ہے کہ قاضی جدید اس قیدی کو فوری طور پر رہا نہ کرے کیونکہ قاضی معزول کا فعل فی نفسہ درست معلوم ہوتا ہے اس لئے جلدی رہا کرنے میں ممکن ہے کہ مدعی غائب ہو اور جلدی رہا کرنے میں اس کا حق باطل ہو جائے اور کسی کا حق باطل کرنا جائز نہیں ہے اس لئے رہا کرنے میں جلدی نہ کرے

وعمل فی الدائع وغلة الوقف بالبينة او باقرار ذی الید لا بقول المعزول ای الا یقبل قول المعزول ان قال هذا وديعة فلان دفعتها الى هذا الرجل وهو منكر الا اذا قرر ذوالید بالتسليم منه ای من القاضي المعزول

ترجمہ: عمل کرے دو بیعتوں اور وقف کے حاصلات میں گواہوں کے ذریعے یا صاحب قبضہ کے اقرار کے ذریعے نہ کہ قاضی معزول کے کہنے پر یعنی قاضی معزول کا یہ قول قبول نہ ہوگا کہ یہ فلاں کی امانت تھی میں نے اس آدمی کو سپرد کی تھی حالانکہ وہ منکر ہے ہاں اگر اقرار کرے صاحب قبضہ کہ قاضی نے اس کو سپرد کیا ہے یعنی قاضی معزول نے

تشریح: قاضی کی دیگر ذمہ داریاں:

فرماتے ہیں کہ قیدیوں کے حالات دیکھنے کے بعد قاضی کو یہ کام بھی کرنا ہوگا کہ لوگوں کی امانتوں کی دیکھ بھال کرے جو قاضی معزول نے اپنے امینوں کے پاس رکھی ہیں اور اوقاف کی آمدنی اور خرچ پر بھی نظر کرے گواہوں کے موافق عمل کرے مثلاً اس بات پر گواہی دی گئی کہ زید کی امانت بکر کے پاس قاضی معزول نے رکھی ہے یا بکر نے خود اقرار کیا کہ زید کی امانت میرے پاس ہے تو اس صورت میں قاضی جدید بکر سے یہ امانت لے کر اور بکر کو سپرد کر دے گا کیونکہ حجت شرعی پائی گئی ہے لہذا قاضی جدید اس پر عمل کر سکتا ہے اور اگر قاضی معزول کہتا ہے کہ بکر کے پاس زید کی امانت ہے میں نے اس کے پاس رکھی ہے اور بکر اس کا انکار کرتا ہے کہ میرے پاس کسی کی امانت نہیں ہے تو اس صورت میں صرف قاضی معزول کا قول معتبر نہ ہوگا کیونکہ جب وہ معزول ہو گیا تو وہ رعایا کا ایک فرد ہو گیا اور فرد واحد کی گواہی قبول نہیں ہوتی لہذا صرف قاضی معزول کا قول معتبر نہ ہوگا ہاں اگر قاضی نے اقرار کیا کہ یہ امانت معزول قاضی نے میرے پاس رکھی ہے اور مجھے یہ معلوم نہیں کہ یہ کس کی ہے یا یہ کہا کہ یہ فلاں بن

تکلیف کی امانت ہے اور معزول قاضی بھی اس کا اقرار کرتا ہے تو ان دونوں صورتوں میں معزول قاضی کا قول قبول ہوگا

وبجلس للحکم ظاهراً فی المسجد والجامع اولی ای جلوساً ظاهراً وهو الجلوس المشهور الذی یأتی الناس لقطع الخصومات من غیر اختصاص بعض الناس بذلك المجلس وعندنا لشافعیؒ یرکھ الجلوس فی المسجد لانه قد یحضر المشرک والحائض ولنا جلوس النبی ﷺ وایضاً القضاء عبادة ولنجاسة المشرک من حیث الاعتقاد والحائض لا یتدخل بل تفصل خصوصتها علی باب المسجد ولو جلس فی داره واذن بالدخول جاز

ترجمہ: اور قاضی فیصلہ کرنے کیلئے ظاہری طور پر مسجد میں بیٹھے اور جامع مسجد اولیٰ ہے یعنی ظاہری طور پر بیٹھنا اور وہ مشہور جلوس ہے کہ جس میں عام لوگ مقدمات دفع کرنے کیلئے آتے ہیں اس کے بغیر کہ بعض لوگوں کا اس مجلس کے ساتھ اختصاص ہو اور امام شافعیؒ کے نزدیک مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہے اس لئے کہ کبھی مشرک اور حائضہ بھی حاضر ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ بیٹھے ہیں اور نیز یہ بھی کہ قضاء عبادت ہے اور مشرک کا نجس ہونا عقیدے کے لحاظ سے ہے اور حائضہ مسجد میں داخل نہ ہو بلکہ اپنا قدم میان کرے مسجد کے دروازے پر اور اگر قاضی اپنے گھر میں بیٹھے اور اندر داخل ہونے کی اجازت دے تو یہ جائز ہے

تشریح: قاضی مسجد میں فیصلہ کر سکتا ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ قاضی فصل مقدمات کیلئے مسجد میں نمایا ہو کر بیٹھے اور جامع مسجد زیادہ بہتر ہے تاکہ پردیسی اور عام لوگوں پر اس کی یکجہ مشہور نہ ہو اور ہر ایک کس و نا کس کو وہاں جانے کی اجازت ہو اور جامع مسجد میں بیٹھنا اس وقت اولیٰ ہے جبکہ جامع مسجد شہر کے درمیان میں ہو لیکن جامع مسجد شہر کے درمیان میں نہ ہو تو پھر ایسی مسجد کا انتخاب کرے جو شہر کے وسط میں واقع ہو اور ہر طرف سے لوگ آئیں یا سانی آسکتے ہوں

حضرت امام شافعیؒ کا مسلک: اور امام شافعیؒ کے نزدیک قاضی کیلئے مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہے اس لئے کہ مسجد میں فیصلے کے واسطے کبھی مشرک بھی حاضر ہوگا اور مشرک کا مسجد میں داخل ہونا منوع ہے اس لئے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: "الْمُشْرِكُونَ لَجَسٌ فَلَا یُقْرَبُ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا" اور حدیث شریف میں ہے کہ: "انی لا احل المسجد لحائض ولا جنب" نیز مسجد عبادت کی جگہ ہے اور پھر لوگ اس میں شور و غلب کریں گے جھوٹی قسمیں کھائیں گے اور مساجد کو ان چیزوں سے پاک کرنے کا حکم ہے

ہماری دلیل: ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ مسجد میں فصل مقدمات فرمایا کرتے تھے اور نیز خلفاء راشدین بھی مسجد میں فصل مقدمات فرمایا کرتے تھے اور عقلی دلیل یہ ہے کہ حق کے مطابق فیصلہ کرنا عبادت ہے اور مساجد تو عبادت کیلئے بنائی گئی ہیں تو جیسے نماز مسجد میں قائم کرنا درست ہے اسی طرح قضاء اور فیصلہ بھی مسجد میں کرنا درست ہوگا

امام شافعیؒ کے مسئلہ کا جواب: یہ ہے کہ مشرک کی نجاست اعتقادی ہے ظاہری بدن کے اعتبار سے وہ ناپاک نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ جب کافر اسلام قبول کرے اور کلمہ شہادت پڑھ لے تو وہ پاک ہو جاتا ہے حالانکہ کلمہ شہادت سے تو نجاست عقلی رائل نہیں ہوتی تو معلوم ہوا کہ اس کی نجاست اعتقادی ہے اور نجاست اعتقادی دخول مسجد کیلئے مانع نہیں ہے اور رہا حائض کا مسئلہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ قاضی کو اپنا حائض ہونا بتا دے گی اور قاضی اس کے واسطے دروازے پر آجائے گا یا وہ اپنا نائب بھیج دے گی جو فریق مقابل کے ساتھ مقدمہ نمٹا دے گا فرماتے ہیں کہ اگر قاضی اپنے گھر میں فیصلہ کرنے کیلئے بیٹھ گیا اور اجازت عام دیدی کہ ہر کوئی قاضی کے گھر میں آسکتا ہے تو یہ بھی جائز ہے

ولا يقبل هدية الامن ذى رحم محرم او ممن اعتاد مهاداته قدرا عهد اذالم يكن بينهما خصومة  
ولا يحضر دعوة الاعامة العامة هي التي يتخذها وان لم يحضر القاضي وعند محمد الخاصة ان كانت  
من قريب يجيبه كالهديّة ويشهد الجنائزۃ ويعود المريض ويسوى بين الخصمين جلوسا واقبالا  
ولا يسار احدهما ولا يضيفه ولا يضحك ولا يمزح معه ولا يشير اليه ولا يلقنه حجة وكره تلقين  
الشاهد بقوله اتشهد بكذا او كذا واستحسنه ابو يوسف فيما لا تهمة فيه وذلك فيما لا يستفيد  
بتلقينه زيادة علم

ترجمہ: اور قاضی کسی کا ہدیہ قبول نہ کرے مگر اپنے ذی رحم محرم سے اور یا اس شخص سے جس کے ساتھ پہلے سے ہدیہ لینے دینے کی عادت ہو ایک معلوم مقدمہ کے ساتھ جبکہ دونوں کے درمیان خصومت نہ ہو اور دعوت میں حاضر نہ ہو مگر یہ کہ عام دعوت ہو دعوت عام یہ ہے کہ یہ دعوت ہوگی اگرچہ قاضی حاضر نہ ہو اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر دعوت خاص قرہی رشتہ دار کی طرف سے ہو تو قبول کر سکتا ہے ہدیہ کی طرح اور قاضی جنازے میں حاضر ہو اور مریض کی عیادت کرے اور دونوں فریقین کے درمیان بیٹھنے اور توجہ کرنے میں برابری کرے اور ایک کے ساتھ سرگوشی نہ کرے اور نہ اس کی مہمان نوازی کرے اور نہ بیٹھے اور نہ کسی ایک کے ساتھ مزاح کرے اور نہ اس کی طرف اشارہ کرے اور نہ اس کو محبت کی تلقین کرے اور گواہ کو تلقین کرنا مکروہ ہے اس قول کے ساتھ کہ تو

کی ایسی بات کی گواہی دیتا ہے اور امام ابو یوسفؒ نے اس کو مستحسن قرار دیا ہے موضع تہمت کے علاوہ میں اور یہ اس موضع میں کہ جس میں اس کی تلقین سے علم میں زیادتی نہیں ہوتی۔

**تشریح: قاضی کا ہدیہ قبول کرنا:**

جب قاضی نے منصب قضاء قبول کر لیا تو اس کے بعد قاضی کو چاہئے کہ وہ کسی کا ہدیہ قبول نہ کرے سوائے اپنے ذی رحم محرم اور اس شخص کے جس کے ساتھ پہلے سے ہدیہ لینے دینے کی عادت جاری ہو کیونکہ ذی رحم محرم کا ہدیہ قبول کرنا قضاء کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اپنی قربت کی وجہ سے ہے اور اسی طرح اس شخص کا ہدیہ قبول کرنا جس کے ساتھ پہلے سے عادت جاری ہو یہ بھی قضاء کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ دوستی کی وجہ سے ہے اور اس میں بھی یہ شرط ہے کہ اس شخص کا مقدمہ زیر ساعت نہ ہو اور نہ یہ مقدار سابقہ مقدار سے زیادہ ہو کیونکہ مقدمہ زیر ساعت ہونے کی صورت میں تہمت ہے اور زیادہ ہونے کی صورت میں یہ زیادتی قضاء کی وجہ سے ہے دعوت میں حاضر ہونا: قاضی خصوصی دعوت قبول نہ کرے البتہ عمومی دعوت قبول کر سکتا ہے اور دعوت عام وہ ہے کہ اگر داعی اور میزبان کو یہ معلوم ہو جائے کہ قاضی صاحب دعوت میں حاضر نہ ہو سکے گا تو دعوت کو مؤخر کرتا ہے تو یہ دعوت خاص ہے اور اگر قاضی کے حاضر نہ ہونے کی وجہ سے دعوت مؤخر نہیں ہوتی تو یہ دعوت عام ہے اس دعوت میں قاضی شرکت کر سکتا ہے اور قاضی خاص دعوت کو قبول نہیں کرے گا چاہے قریب کی طرف سے ہو یا اجنبی کی طرف سے یہ شیخین کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک قاضی اپنے قریبی رشتہ دار اور دوست کی طرف سے دعوت خاص بھی قبول کر سکتا ہے جیسے کہ ان کی طرف سے ہدیہ قبول کر سکتا ہے

**قاضی کے فرائض منصبی:** فرماتے ہیں کہ قاضی لوگوں کے جنازوں میں شرکت کرے اور مریض کی عیادت کرے کیونکہ یہ مسلمانوں کے حقوق میں سے ہیں حدیث شریف میں ہے کہ ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر پانچ حقوق ہیں ان میں سے جائزے میں شرکت اور عیادت مریض بھی ہیں۔

اور قاضی پر یہ بھی لازم ہے کہ وہ دونوں فریق کے درمیان بیٹھنے اور توجہ کرنے میں برابری کرے یعنی اگر ایک کو مسند پر بٹھلایا تو دوسرے کو بھی مسند پر بٹھلائے گا یا دونوں کو زمین پر اپنے سامنے بیٹھنے کا کہے ایک دائیں جانب اور دوسرے کو بائیں جانب بھی بیٹھائے کیونکہ دائیں جانب کو ترجیح حاصل ہے بائیں جانب پر اسی طرح قاضی ایک کے ساتھ کان میں کوئی خفیہ بات نہ کرے کیونکہ پھر اس سے دوسرے کی دل شکنی ہوگی اور قاضی بھی متہم ہوگا

اور اسی طرح قاضی کو یہ بھی حکم ہے کہ ایک فریق کی مہمان نوازی نہ کرے دوسرے کے بغیر ہاں دونوں کو ایک خوان پر بٹھا کر

دونوں کی مہمان نوازی کر سکتا ہے

اسی طرح قاضی دونوں فریقوں میں سے ایک کے ساتھ یا دونوں کے ساتھ ہنسی مذاق نہ کرے کیونکہ اس سے منصب قضاء کا رعب ختم ہوتا ہے

اور قاضی ایک فریق کی طرف اپنے سر یا ہاتھ یا آبرو کے ساتھ اشارہ بھی نہ کرے اور نہ اس کو جھٹ کی تلقین کرے کیونکہ ایسے کرنے میں دوسرے کی دل شکنی ہوتی ہے اور قاضی پر رشوت اور طرف داری کا الزام لگتا ہے جس کی وجہ سے دوسرا ہاتھ چھوڑ دے گا

اور مکروہ ہے گواہ کو تلقین کرنا یعنی گواہ کو یہ کہنا کہ کیا تو فلاں فلاں بات کا گواہ ہے تو گواہ کو اس طرح تلقین کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس میں احدا الخصمین کی مدد کرنا لازم آتا ہے جیسے کہ اصل مدعی کو اس طرح تلقین کرنا مکروہ ہے

امام ابو یوسفؒ نے موضع تہمت کے علاوہ میں گواہ کو تلقین کرنا مستحق قرار دیا ہے اس لئے بسا اوقات گواہ عدالت کی ہیبت کی وجہ سے بیان کرنے سے رک جاتا ہے تو ایسی صورت میں گواہ کو تلقین کرنا انسانی حقوق کو زندہ کرتا ہے ہاں جہاں تلقین کرنے سے تہمت ہو تو تلقین نہ کرنا چاہئے جیسے کہ مدعی دعویٰ کرتا ہے کہ میرا مدعی علیہ پر دوسو روپے ہیں اور مدعی علیہ ایک سو کا اقرار کرتا ہے اور سو سے انکار کرتا ہے اور گواہ نے بھی ایک سو کی گواہی دی تو قاضی گواہ کو یہ تلقین نہ کرے کہ ہو سکتا ہے کہ اصل حق دوسو روپے ہو لیکن پھر مدعی نے ایک سو روپے معاف کر دیئے ہو تو اس سے گواہ آگاہ ہو کر اپنی گواہی درست کر لے گا اور دوسو پر گواہی دے گا تو یہ تلقین جائز نہیں ہے

ويحبس الخصم مدة رآها مصلحة في الصحيح اما قال هذا لاختلاف الروايات في تعيين مدة الحبس والاصح ان التقدير مفوض الى رأى القاضى لتفاوت احوال الاشخاص في ذلك بطلب ولى الحق ذلك

ترجمہ: اور قاضی خصم کو قید کرے اتنی مدت تک جس میں قاضی مصلحت دیکھے قول صحیح میں اور یہ کہا اس لئے کہ روایات مختلف ہیں مدت قید کی تعیین کے بارے میں اور صحیح یہ ہے کہ تقدیر پر دے قاضی کے رائے کو اس میں لوگوں کے احوال مختلف ہونے کی وجہ سے صاحب حق کے مطالبے سے۔

تشریح: کیا قاضی مجرم کو قید کر سکتا ہے؟

قید کرنا ثابت ہے قرآن اور حدیث سے قرآن پاک میں ہے،، او ينفوا من الارض،، اس سے مراد قید اور حبس ہے اور نبی



کر کے ایک آدمی کو قید کیا تھا تہمت کے جرم میں تو اب قاضی کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ مجرم کو قید کرے اور قید کی کوئی مدت معین نہیں ہے بنا برہمہب صحیح بلکہ یہ کام قاضی کو سپرد ہے کہ وہ جتنی مدت مناسب سمجھے مجرم کو قید کرے کیونکہ اس کے بارے میں لوگوں کے احوال مختلف ہیں بعض لوگوں ایسے ہوتے ہیں کہ ان کو ایک دن قید کرنے سے بھی مسئلہ حل ہو جاتا ہے اور بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ ان کو ایک دو روز قید کرنے سے کچھ نہیں ہوتا تو ان کو زیادہ قید کرنا مناسب ہوگا اور یہ کام قاضی کا ہے کیونکہ قاضی ناظر مقرر ہوا ہے لوگوں کے احوال پر۔ لیکن قاضی مجرم کو اس وقت قید کرے گا جب کہ صاحب حق خود قید کرنے کا مطالبہ کرے کیونکہ حق تو اس کا ہے جب وہ خود مطالبہ نہ کرے تو اس وقت اس کو قید نہ کرے اس لئے کہ یہ حق العبد ہے اور حق العبد میں ہر کی طرف سے دعویٰ اور مطالبہ شرط ہے

ان امر القاضی المقر بالایفاء فامتنع او ثبت الحق بالبينة ای ان ثبت الحق بالبينة فطلب ولی الحق الجبس بحسبہ القاضی من غیر احتیاج الی ان یأمر القاضی بإیفاء الحق فیمتنع وان ثبت بالاقرار لا بد ان یأمره فیمتنع اذ فی صورة البينة ظهر مطلبه بالانکاره وفى الاقرار انما یظهر المطلب بان یمتنع من الإیفاء بعد الامر فان الجبس جزاء المماطلة فیما نزمه بعقد کمهر وكفالة المراد المعجل وبدلا عن مال حصل له کمن مبيع وفى نفقة عرسه وولده لافى دینه ای لا یمس فی ذین الولد وفى غیرها لا نحو الدیات وارش الجنایات ان ادعی فقره الا اذا قامت بینه بضده

ترجمہ: جب قاضی نے مقرر کو ادا کرنے کا حکم کیا اور وہ ادا کرنے سے رک گیا یا حق ثابت ہوا ہوگا وہوں سے یعنی حق ثابت ہوا ہو کر گذریے اور صاحب حق نے قید کرنے کا مطالبہ کیا تو قاضی اس کو قید کرے اس بات کی طرف کوئی حاجت نہیں کہ قاضی اس کو ادا کرنے کا حکم کرے اور وہ ادا کرنے سے رک جائے اور اگر حق ثابت ہوا ہو اقرار سے تو ضروری ہے کہ قاضی اس کو حکم کرے اور وہ رک جائے اس لئے کہ بینہ کی صورت میں اسکا ٹال مٹول ظاہر ہو گیا اس کے انکار کرنے سے اور اقرار کی صورت میں ٹال مٹول اس وقت ظاہر ہوگا کہ ادا کرنے سے رک جائے حکم کرنے کے بعد کیونکہ قید کرنا جزام ہے ٹال مٹول کی (یہ قید کرنا) اس عقد میں ہے جناس پر لازم ہوا ہے عقد کے ساتھ جیسے مہر اور کفالہ مراد مہر مقبل ہے اور بدل ہو اس مال کا جو اس کو حاصل ہوا ہو جیسے بیع کا جس اور اپنی بیوی کا اور بچوں کا خرچہ نہ کہ بچے کے دین میں یعنی اس کو قید نہ کیا جائے گا بچے کے دین میں اور ان حقوق کے علاوہ کسی دین جیسے دیت یا جنایات کا تاوان جبکہ وہ دعویٰ کرے اپنے فقیر ہونے کا ہاں اگر بینہ قائم ہو جائے اس کی ضد پر

فرق: جب صاحب حق کا حق ظاہر ہو جائے تو فریق کی گرفتاری کا کیا ہوگا؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک شخص نے اقرار کیا کہ فلاں کا میرے اوپر ہزار روپے ہے اور یہ بات قاضی کے سامنے کہی تو اس پر مقررہ کا حق ثابت ہو گیا ایک صورت تو یہ ہوئی اور دوسری صورت یہ ہے کہ صاحب حق کا حق بینہ کے ذریعے ثابت ہو گیا اور صاحب حق نے قاضی سے مقروض کے گرفتار کرنے کا مطالبہ کیا تو قاضی پہلی صورت میں مقرر کو فوراً گرفتار نہیں کرے گا کیونکہ اس صورت میں مقرب کی طرف سے ٹال مٹول نہیں پایا گیا کیونکہ اقرار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ آدمی حق ادا کرے گا اور یہ اس لئے (قید میں نہیں ڈالے گا) کہ قید کرنا سزا ہے ٹال مٹول کی اور یہاں پر ٹال مٹول نہیں پایا گیا ہے البتہ اگر قاضی نے مقرر کو کہا کہ صاحب حق کا حق ادا کرو اور وہ ادا کرنے سے رک گیا تو اب قاضی اس کو قید میں ڈالے گا کیونکہ ٹال مٹول پایا گیا اور دوسری صورت میں یعنی جب صاحب حق کا حق بینہ کے ذریعے ثابت ہو گیا اور صاحب حق نے گرفتار کرنے کا مطالبہ کیا تو قاضی اس کو فوراً قید کرے گا اس بات کے انتظار کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ اسکو حکم کرے اور وہ ادا کرنے سے رک جائے اس لئے کہ جب اس نے انکار کیا تو یہ ٹال مٹول یا دلیل اور قید کرنا ٹال مٹول کی سزا ہے

کون سے حقوق میں آدمی کو قید کیا جاسکتا ہے؟

چنانچہ فرماتے ہیں کہ آدمی کو اس حق میں قید کیا جاسکتا ہے جس کو اس نے اپنے اوپر خود لازم کر دیا ہو جیسے مہر مغل اور کفالت یعنی بیوی کا مہر مغل ادا نہ کیا ہو یا کسی کے مال کا کفالت لیا ہو اور مال مکفول بہ ادا نہ کیا ہو تو اس کے بدلے میں اس مقروض کو قید کیا جائے گا اس لئے ان کاموں پر اقدام کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے پاس مال ہے اور جب مال ہے تو ادا نہ کرنا ماطلت (ٹال مٹول) ہے اور ماطلت کی سزا قید ہے لہذا اس کے بدلے میں اس مقروض کو قید کیا جائے گا

یا اس مال کے عوض میں جو اس کو حاصل ہوا ہو مثلاً بیع کے عوض میں اس لئے کہ جب بیع اس نے خریدی ہے تو اس کے پاس مال موجود ہے تو اس کے عوض میں اس کو اس لئے قید کیا جائے گا کہ اس کے پاس مال موجود ہے اور دوسروں کا حق ادا نہیں کرتا تو یہ بھی ٹال مٹول ہے اسی طرح بیوی اور بچوں کے نفقہ نہ دینے میں بھی اس کو قید کیا جاسکتا ہے لیکن اپنی اولاد کے دین میں باپ کو قید نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ انت و مالک لا ینک

مذکورہ حقوق کے علاوہ میں قید کرتا:

مسئلہ یہ ہے کہ مذکورہ دو صورتوں کے علاوہ (یعنی نہ تو ایسا قرضہ ہو جو اس نے عقد کی وجہ سے اپنے اوپر لازم کیا ہو اور نہ مال کا عوض ہو) کسی اور وجہ سے آدمی پر قرضہ لازم ہو گیا مثلاً قتل خطا کی دیت لازم ہوگئی یا کوئی دوسرے جرم کا جرمانہ لازم ہو گیا اور مقروض نے کہا کہ میں فقیر ہوں تو قاضی اس کو فوراً قید میں نہ ڈالے گا لیکن اگر قرض خواہوں نے یہ ثابت کر دیا کہ اس کے پاس مال موجود

ہے پھر اس کو قید میں ڈالے گا اس لئے کہ اب ماطلت پائی گئی اور ماطلت کی سزا قید ہے لہذا اب اس کو قید کیا جائے گا  
 لم یسرع بعد ذلك فيما يفعله القاضي اذا كان الخصم حاضراً او لم يكن فقال فان شهدوا على  
 خصم حاضر حكم بها وكتب به وهو السجل اى حكم بالشهادة وكتب بالحكم وهذا المكتوب  
 هو السجل فيكتب حكمك بذلك او ثبت عندي فان هذا حكم وان شهدوا على غائب لم يحكم  
 وكتب بالشهادة لم يحكم المكتوب اليه بها وهو الكتاب الحكمى وكتاب القاضي الى القاضي

ويفضل الشهادة حقيقة

ترجمہ: پھر اس کے بعد شروع فرمادیا اس میں جو کرتا ہے قاضی جبکہ خصم حاضر ہو یا حاضر نہ ہو تو فرمایا کہ اگر گواہوں نے گواہی دی  
 اس نعم پر جو حاضر ہے تو قاضی اس پر حکم کرے اور اس کو لکھے اور اس کو کھل کہتے ہیں یعنی گواہی کی بناء پر فیصلہ اور حکم لکھتے اور  
 اس کو کھل کہتے ہیں تو لکھتے کہ میں نے اس پر فیصلہ کر دیا یا میرے پاس ثابت ہو گیا ہے اور یہ اس کا حکم ہے اور اگر گواہوں  
 نے گواہی دی غائب پر تو پھر فیصلہ نہ کرے اور گواہی لکھتے تاکہ مکتوب الیہ قاضی اس پر فیصلہ کرے اور یہ کتاب حکمی ہے اور قاضی کا خط ہے  
 قاضی کی طرف اور یہ حقیقت میں گواہی منحل کرتا ہے

شرعاً: ایک قاضی کا دوسرے قاضی کے نام خط:

اس مہارت میں کتاب القاضي الی القاضي کا مسئلہ ذکر کیا ہے مسئلہ کی وضاحت سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ ایک قاضی کا دوسرے قاضی  
 کے نام خط بھیجنا خلاف قیاس ہے اس لئے کہ اگر ایک قاضی زبانی دوسرے قاضی کو خبر دے کہ آپ کے شہر میں جو فلاں آدمی ہے  
 الی پر میں نے یہ حکم کیا ہے تم اس پر یہ حکم نافذ کرو تو یہ قبول نہیں ہے تو خط بطریقہ اولی قبول نہ ہونا چاہئے لیکن چونکہ یہ مسئلہ اجماع  
 کو ترک کرنا اور اجماع امت سے ثابت ہے اس لئے قیاس متروک ہے اور لوگوں کو اس کی حاجت بھی ہوتی ہے کیونکہ بسا اوقات  
 شہر ہوتا ہے کہ شہر اور مدنی علیہ کو جمع کرنا ممکن نہیں ہوتا اس لئے کہ گواہ ایک شہر میں ہوتے ہیں اور مدنی علیہ دوسرے شہر میں  
 ہوتے ہیں اور دونوں کو جمع کرنا مشکل ہوتا ہے تو قاضی گواہوں کی گواہی سن لیتا ہے اور پھر یہ گواہی ایک خط کے ذریعے دوسرے شہر  
 کے قاضی کے پاس بھیج دیتا ہے جہاں مدنی علیہ رہتا ہے تو قاضی مکتوب الیہ اس گواہی کی بناء پر مدنی علیہ پر فیصلہ نافذ کرتا ہے اور  
 کتاب القاضي الی القاضي کی دو صورتیں ہیں (۱) یہ کہ گواہ مدنی علیہ کے سامنے قاضی کا تب کے دربار میں گواہی دیدیں یعنی خصم  
 مدنی علیہ حاضر ہو (۲) یہ کہ مدنی علیہ اور خصم حاضر نہ ہو بلکہ غائب ہو پہلی صورت میں قاضی کا تب گواہی سننے کے بعد اپنا حکم  
 بطریقہ اولی لکھتے گا اور قاضی مکتوب الیہ کو روانہ کرے گا اور جب یہ خط قاضی مکتوب الیہ کو پہنچ جائے تو وہ اس حکم کو نافذ کرے گا جو

اس خط میں ہے اس کتاب کو سب سے کہا جاتا ہے کیونکہ قاضی کا تب نے فیصلہ اور حکم اپنا صادر فرما دیا ہے اور حق اس کے سامنے ثابت ہو چکا ہے قاضی مکتوب الیہ صرف حکم نافذ کر سکتا ہے چاہے اس کی رائے کے خلاف ہو یا موافق اور دوسری صورت میں (جبکہ خصم سامنے موجود نہ ہو) قاضی کا تب صرف گواہی لکھے گا یعنی یہ لکھے گا کہ میں نے گواہوں کی گواہی سن لی اور خصم چونکہ موجود نہیں ہے اس لئے اس پر فیصلہ میں نہیں کر سکتا لہذا قاضی مکتوب الیہ اس گواہی کی بناء پر حکم لازم کر دے گا اور اس کتاب کو کتاب حکمی کہا جاتا ہے اور کتاب القاضی الی القاضی بھی کیونکہ یہ درحقیقت گواہی نکل کرنا ہے ایک قاضی سے دوسرے قاضی کے پاس

### کتاب القاضی الی القاضی کی ایک صورت:

نمونہ کے طور پر ایک خط کا مضمون فتح القدیر سے ترجمہ کے ساتھ نقل کیا جاتا ہے از فلاں بن فلاں قاضی صلح سوات بنام فلاں بن فلاں قاضی پشاور

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

جناب عالی:

حمد و صلوة کے بعد واضح ہو کہ میرے پاس ایک شخص زید بن عمرو سواتی آیا اور بیان کیا کہ میرے ایک ہزار روپے خالد بن ماجد پشاوری پر قرض ہیں اور مجھ سے درخواست کی کہ میں اس کی شہادت سن کر جو میرے نزدیک درست ہو آپ کو تحریر کروں پس میں نے اس سے گواہ طلب کئے تو وہ میرے سامنے فلاں فلاں گواہوں کو لے آیا (گواہوں کی پوری کیفیت تحریر کی جائے گی) پس ان گواہوں نے میرے سامنے گواہی دی کہ زید بن عمرو سواتی مدعی کا خالد بن ماجد پشاوری مدعی علیہ پر ایک ہزار روپے فی الحال واجب الاداء ہیں میرے نزدیک یہ ثابت ہو چکا کہ مدعی علیہ پر ایک ہزار روپے قرضہ ہے مدعی کی درخواست پر میں نے آپ کو یہ خط تحریر کیا ہے اور اس پر گواہ مقرر کر دئے کہ یہ میرا خط اور میری مہر ہے اور میں نے یہ خط گواہوں بھی پڑھ کر سنایا ہے اس کے بعد خط لپیٹ کر اس پر اپنی مہر لگا دے پھر یہ خط مدعی کے حوالے کرے پس جب مدعی اس خط کو قاضی مکتوب الیہ کے پاس لا کر بیان کرے کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے تو اس پر گواہ طلب کرے پھر جب تک مدعی علیہ حاضر نہ ہو گواہوں کی سماعت نہ کرے اور جب اس نے حاضر ہو کر اقرار کیا کہ میں فلاں بن فلاں یعنی خالد بن ماجد پشاوری ہوں تو قاضی مکتوب الیہ گواہوں کی سماعت کرے اور اگر مدعی علیہ نے انکار کرے تو مدعی اپنے گواہوں سے ثابت کرے کہ یہی خالد بن ماجد پشاوری ہے جو کہ مدعی علیہ ہے پس مدعی علیہ کے ثبوت کے بعد مدعی کے گواہوں کی سماعت کرے کہ یہ خط فلاں قاضی کا ہے پھر قاضی مکتوب الیہ گواہوں سے پوچھے کہ قاضی نے اس میں جو کچھ لکھا ہے وہ تم کو پڑھ کر سنایا تھا اگر انہوں نے اعتراف کر لیا اور گواہی دی کہ یہ خط اسی کا ہے اور اسی کی

ہر ہے تو قاضی مکتوب الیہ ان کی عدالت و دیانت دریافت کرے پس جب ان کی عدالت و دیانت ثابت ہو جائے تو مدعی علیہ کی موجودگی میں ہر تو ذکر پڑھ کر سنائے (از اشرف الہدایہ جلد نمبر ۹ ص نمبر ۹۷۷)

و یقبل فیما لا یسقط بشبهة ای ماسوی الحدود والقصاص اذا شهد عنده كالدين والعقار والنكاح والنسب والمغصوب والامانة والمضاربة المنجودتين فان الامانة ومال المضاربة اذا لم یجحدوا لا یحتاج الی کتاب القاضی الی القاضی واذ جحد اصابا مغصوبین ولی المغصوب تجب القيمة وهی ذین لیجری فیہ الكتاب الحکمى اذ لا احتیاج الی الاشارة فیہا بل يعرف بالصفة بخلاف العین المنقولة فانه یحتاج فیہا الی الاشارة هذا عند ابی حنیفة وكذا عندانی یوسف الا فی العبد الا بقی فیقبل فیہ وقد ذکر فی کیفیتہ هكذا یكتب قاضی بخارا الی قاضی سمرقند ان فلانا وفلانا شهدا عندی ان عبد فلان المسمى بالمبارک الذی حلیته كذا وكذا ابق من مالکہ ووقع بسمرقند فی ید فلان الی اخر الكتاب و یختتمه فاذا وصل الی قاضی سمرقند یحضر الخصم مع العبد و یفتحه بشرائطه فان لم یکن حلیته كما یتبرکہ وان کان فالخصم ان ذهب الی بخارا فیہا والا یسلم العبد الی المدعی لاعلی وجه القضاء و یأخذ منه کفیلا بنفس العبد و یجعل فی عنقه شیئا و یختتمه صیالة عن العبد بل عند شهادة الشهود و یكتب الی قاضی بخارا جواب کتابہ وانه ارسل الیہ العبد فاذا وصل الیہ الكتاب یحضر الشهود الذین شهدوا فی غیبة العبد لیشهدوا فی حضورہ و یشیروا الیہ انه ملک المدعی لكن لا یحکم لان الخصم غائب ثم یكتب الی قاضی سمرقند ان الشهود شهدوا بحضورہ لیحکم قاضی سمرقند علی الخصم ویرا الکفیل عن کفالتہ وعن محمد قبولہ فیما یقبل وعلیہ المتأخرون لالی حد وقود

ترجمہ: اور قبول ہوتی ہے اس میں جو شے سے ساقط نہیں ہوتے یعنی حدود اور قصا کے علاوہ میں جبکہ گواہی دے قاضی کے پاس یہ مدین اور جائیداد نکاح نسب اور مغصوب اور امانت و مضاربت جس سے انکار کیا گیا ہو اس لئے کہ امانت اور مال مضاربت سے جب انکار نہ کیا گیا ہو تو اس میں حاجت نہیں ہے ایک قاضی کی طرف سے دوسرے قاضی کے پاس خط بھیجنے کی اور جب اس سے انکار کیا جائے تو ہر دونوں مغصوب بن جاتے ہیں اور مغصوب میں قیمت واجب ہوتی ہے اور یہ دین ہے تو اس میں کتاب مکمل جاری ہوتی ہے کیونکہ اس میں اشارہ کی حاجت نہیں ہے بلکہ یہ صفت سے پہچانی جاتی ہے برخلاف عین منقولہ کے کیونکہ اس میں اشارہ کی حاجت ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک بھی مگر بھاگے ہوئے غلام میں کہ اس

میں قبول ہوتی ہے اور اس کی کیفیت کے بارے میں ایسا ذکر کیا گیا ہے کہ لکھے بخارا کا قاضی سمرقند کے قاضی کو کہ فلاں اور فلاں نے میرے سامنے یہ گواہی دی ہے کہ فلاں کا غلام جس کا نام مبارک ہے جس کی شکل اور صورت ایسی ایسی ہے اپنے مالک سے بھاگ گیا ہے اور سمرقند میں فلاں کے ہاتھ لگا ہے خط کے آخر تک اور اس پر مہر بھی لگائے جب یہ خط سمرقند کے قاضی کو پہنچ جائے تو خصم کو غلام سمیت حاضر کرے اور خط کھول دے اپنے شرائط کے ساتھ پس اگر اس کی صورت ایسی نہ ہو جیسے کہ اس نے لکھا ہے تو اسکو چھوڑ دے اور اگر اس جیسی ہو پس اگر خصم بخارا جائے تو اچھا ہے ورنہ غلام حوالہ کر دے مدعی کو لیکن بطریقہ قضاء نہیں اور اس سے غلام کے نفس پر کفیل لے لے اور غلام کی گردن میں کوئی چیز ڈال دے اور اس پر مہر لگا دے تاکہ بدلے سے بچ جائے گواہوں کی گواہی کے وقت اور بخارا کے قاضی کو اس کے خط کا جواب لکھے اور یہ بھی کہ اس نے غلام اس کی طرف بھیجا ہے پس جب بخارا کے قاضی کو خط پہنچ جائے تو وہ ان گواہوں کو حاضر کرے جنہوں نے گواہی دی تھی غلام کے عائب ہونے میں تاکہ وہ ان کے سامنے گواہی دے اور اس کی طرف اشارہ کرے کہ یہ مدعی کی ملکیت ہے لیکن یہ قاضی حکم نہ کرے کیونکہ خصم عائب ہے پھر سمرقند کے قاضی کو خط لکھے کہ گواہوں نے غلام کے سامنے گواہی دی ہے تاکہ سمرقند کا قاضی خصم پر حکم جاری کرے اور کفیل کفالے سے بری ہو جائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک گواہی قبول ہوتی ہے منقولہ اشیاء میں بھی اور اس پر متاخرین ہیں مگر حد اور قصاص میں قبول نہیں ہوتی

### تشریح: کن کن چیزوں میں کتاب القاضی الی القاضی قبول ہوتی ہے؟

مسئلہ یہ ہے کہ ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کی طرف ان معاملات میں قبول ہوتا ہے جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتے یعنی حدود اور قصاص کے علاوہ میں اور حدود اور قصاص کے علاوہ میں بھی یہ شرط ہے کہ مشہور بدین ہو یا دین کے حکم اور مرتبے میں ہو جیسے دین۔ جائیداد۔ نکاح۔ نسب۔ مقصوب۔ وہ امانت جس سے انکار کیا گیا ہو۔ وہ مضاربہ جس سے انکار کیا گیا ہو۔ یعنی جس طرح قرضہ ما وجب فی الذمہ کا نام ہے اور اس کی شناخت وصف سے ہو جاتی ہے اس کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی اسی طرح مذکورہ چیزوں کی شناخت بھی وصف سے ہو جاتی ہے ان کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اور قرضہ میں چونکہ ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام قبول ہوتا ہے تو جو چیزیں اس کے حکم اور مرتبے میں ہیں اس میں بھی ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام قبول ہوگا

### نکاح اور نسب کی صورت:

نکاح میں کتاب القاضی الی القاضی کی صورت یہ ہے کہ ایک عورت نے ایک مرد پر نکاح کا دعویٰ کیا اور گواہی یہاں سوا ت میں



سات کے قاضی نے سن لی اور شوہر پشاور میں ہے۔ سوات کے قاضی نے پشاور کے قاضی کے نام خط لکھ دیا اور بھیج دیا تو یہ خط قبول ہوگا۔۔

اور نسب کی صورت یہ ہے کہ سوات میں ایک آدمی نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ فلاں میرا بیٹا ہے حالانکہ وہ پشاور میں ہے اور اس پر گواہ بھی پیش کر دئے جو سوات کے قاضی نے سن لئے اور پشاور کے قاضی کے نام خط لکھا اور یہ گواہی بھی ساتھ ارسال کر دی (تمام شرائط کے ساتھ) تو پشاور کا قاضی اس کو قبول کرے گا

جانکدا کی صورت: جانکدا کی صورت یہ ہے کہ ایک سواتی نے پشاور میں کسی پر زمین کا دعویٰ کیا کہ یہ زمین میری ہے اور اس پر گواہ بھی پیش کر دئے لیکن گواہی پیش ہوئی سوات میں اور سوات کے قاضی نے گواہوں سے گواہی سن لی اور پھر یہ لکھ کر پشاور کے قاضی کے نام پر ارسال کر دیا (تمام شرائط کے ساتھ) تو پشاور کا قاضی اس کیس کی سماعت کرے گا (کما مر تفصیلہ)

امانت اور مضاربہ سے انکار: فرماتے ہیں جب تک امانت سے امین نے انکار نہ کیا ہو تو اس میں کتاب القاضی الی القاضی قبول نہیں ہوتی اسی طرح جب مضارب نے مضاربہ سے انکار نہ کیا ہو تو اس میں بھی کتاب القاضی الی القاضی قبول نہیں ہوتی کیونکہ یہ مضمون نہیں ہیں تو اس میں قاضی کا فیصلہ بھی جاری نہ ہوگا نہ قاضی کا تب کا اور نہ قاضی مکتوب الیہ کا لیکن جب امین نے امانت سے اور مضارب نے مضاربہ سے انکار کیا تو اب یہ امانت نہ رہی اور مضاربہ نہ رہی بلکہ یہ غصب بن گیا اور غصب میں مفسوب کی قیمت لازم ہوتی ہے

حمی دین فحری فیہ الکتاب الحکمی: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مال امانت اور مال مضاربہ تو عین ہے اور عین شے کے دعویٰ میں اس شے کو قاضی کے پاس حاضر کرنا ہوتا ہے تاکہ اس کی طرف اشارہ کیا جائے دعویٰ کے وقت اور اس میں کتاب القاضی الی القاضی جائز نہیں ہوتا تو اس میں کیسے جائز ہے

جواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جب امانت اور مضاربہ سے انکار کیا گیا تو اب یہ امانت اور مضاربہ نہ رہی بلکہ یہ غصب بن گیا اور غصب عین نہیں ہوتا بلکہ دین ہوتا ہے اور دین میں کتاب القاضی الی القاضی جاری ہوتی ہے کیونکہ اس میں اشارے کی طرف ضرورت نہیں ہوتی بلکہ وصف بیان کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے برخلاف اعیان منقولہ کے کہ اعیان منقولہ وصف بیان کرنے سے معلوم نہیں ہوتے بلکہ اس کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہوتا ہے تو تمام اعیان منقولہ میں کتاب القاضی الی القاضی جائز نہیں امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک البتہ امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف کرتا ہے عبد اللہ بن عبد اللہ کے مسئلے

میں کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عبد الباق کے مسئلے میں بھی غلام کو حاضر کرنا شرط ہے جیسے کہ لقیہ اعیان منقولہ میں اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عبد الباق میں غلام کو حاضر کرنا شرط نہیں ہے بلکہ اس کا وصف بیان کرنا کافی ہے جس کا طریقہ مندرجہ ذیل ہے

عبد الباق کے مسئلے میں کتاب القاضی الی القاضی کا طریقہ:

شارحؒ نے عبد الباق کے مسئلے میں کتاب القاضی الی القاضی کا طریقہ ایک مثال کے ساتھ پیش کیا ہے ہم مثال میں صرف نام تبدیل کریں گے یعنی بخارا اور سمرقند کی جگہ سوات اور پشاور رکھیں گے تاکہ سمجھنے میں آسانی ہو اب وہ طریقہ پیش خدمت ہے۔ فرماتے ہیں سوات کا قاضی ایک خط لکھے بنام قاضی پشاور اس طرح ہے۔

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

کہ فلاں اور فلاں (گواہوں) نے میرے سامنے یہ گواہی دی ہے کہ کہ فلاں (خالد) کا غلام جس کا نام مبارک ہے اور جس کا حلیہ (شکل و صورت) ایسا ہے (علامات بتا دے گا) وہ اپنے مالک کے پاس سے بھاگ گیا ہے اور پشاور میں فلاں (شاہد) کے پاس مقیم ہے اور پھر اس خط پر مہر ثبت کرے گا اور مدعی کو حوالہ کرے گا پس جب یہ خط پشاور کے قاضی کے پاس پہنچ جائے تو وہ خصم (شاہد) کو غلام (مبارک) سمیت حاضر کرے گا اور خصم کے سامنے خط کو کھول دے گا اپنے شرائط کے ساتھ یعنی گواہوں سے پوچھے گا کہ یہ خط سوات کے قاضی نے تم کو پڑھ کر سنایا ہے وغیرہ پس جب خط کو پڑھ لیا تو غلام کی طرف دیکھئے کہ اس کا حلیہ اسی طرح ہے جیسے کہ خط میں لکھا گیا ہے یا نہیں اگر ایسا نہیں جیسے کہ لکھا گیا ہے تو پشاور کا قاضی اسکو چھوڑ دے یعنی شاہد کو تنگ نہ کرے کیونکہ یہ وہ غلام ہے ہی نہیں جس پر دعویٰ کیا گیا ہے اور اگر غلام کی شکل و صورت اس جیسا ہے جیسے کہ سوات کے قاضی نے خط میں لکھا ہے تو اب پشاور کا قاضی اس پر حکم اور فیصلہ نہ کرے بلکہ خصم (شاہد) سے کہے کہ تم سوات چلے جاؤ تاکہ مدعی اور اس کے گواہوں کے سامنے آپ پر فیصلہ کیا جائے پس اگر خصم (شاہد) سوات چلا گیا تو اچھی بات ہے ورنہ سوات کا قاضی خود ہی فیصلہ کرے گا اور اگر خصم (شاہد) کہتا ہے کہ میں تو سوات نہیں جاتا تو اس صورت میں بھی پشاور کا قاضی اس پر حکم نہ کرے بلکہ غلام مدعی کو سپرد کرے اس وجہ سے نہیں کہ پشاور کے قاضی نے مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا ہے بلکہ اس وجہ سے کہ مدعی اس کو سوات کے قاضی کے پاس لے جائے تاکہ وہاں اس پر اصل گواہ دوبارہ اس کے سامنے گواہی دیدیں اور مدعی سے ایک کفیل لے لے اس بات پر کہ اگر غلام آپ کا نہ لکھا تو وہ غلام ہم کو واپس کر دے گا اور غلام کی گردن میں یا کسی دوسری جگہ ایک علامت لگائی جائے یا اس کی گردن میں ایک چیز لٹکائی اور اس پر مہر لگائی جائے تاکہ جب اصل گواہ جب اس کے سامنے گواہی دیں تو اس کو پہچان لے کہ یہ ہی غلام ہے جس کو پشاور کے قاضی نے سوات کے قاضی کے پاس بھیجا ہے تاکہ مدعی اس کو راستے میں تبدیل

نہ کر کے اور اس کے ساتھ پشاور کا قاضی ایک خط بھی لکھے سوات کے قاضی کے نام پر کہ میں نے وہ غلام آپ کے پاس بھیجا ہے جس کی آپ نے علامتیں لکھی تھیں اور اس کے ساتھ میرا خط بھی ہے پس جب مدعی نے غلام سوات کے قاضی کے دربار میں حاضر کر دیا اور اس کے ساتھ پشاور کے قاضی کا خط بھی لایا تو سوات کا قاضی ان اصل گواہوں کو پھر حاضر کرے گا جنہوں نے غلام کے غائب ہونے کی حالت میں گواہی دی تھی اب وہ گواہ دوبارہ گواہی دیں گے غلام کے حاضر ہونے کی حالت میں اور غلام کی طرف اشارہ بھی کریں گے کہ یہ وہی غلام ہے جس پر مدعی نے دعویٰ کیا تھا اب جب سوات کے قاضی نے غلام کے سامنے گواہوں کی گواہی سن لی تو اب بھی سوات کا قاضی خصم (شاید) کے خلاف فیصلہ نہ کرے گا کیونکہ خصم (شاید) غائب ہے اور قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے بلکہ اب دوبارہ پشاور کے قاضی کو خط لکھے گا کہ گواہوں نے میرے سامنے غلام کے حضور میں گواہی دی ہے لہذا اب آپ خصم (شاید) جو آپ کی ولایت میں اس پر فیصلہ اور حکم صادر کریں تو جب یہ خط پشاور کے قاضی کے پاس پہنچ جائے تو اب وہ خصم (شاید) کو حاضر کرے گا اور اس کے خلاف فیصلہ صادر کرے گا کہ غلام آپ کا نہیں ہے بلکہ مدعی کا ہے اور مکمل بالئس کفالی سے آزاد ہو جائے گا یعنی اب اس پر غلام کا واپس کرنا لازم نہیں اس لئے کہ غلام مدعی کا نکل گیا اب مدعی مدعی کو واپس کرنا لازم نہیں ہے

حضرت امام محمدؒ کے نزدیک کتاب القاضی الی القاضی تمام منقولی اشیاء میں جائز ہے چاہے دین ہو یا عین اور اسی پر متاخرین کا فتویٰ ہے البتہ حدود اور قصاص میں کتاب القاضی الی القاضی قبول نہیں ہوتی کیونکہ یہ شے سے ساقط ہوتے ہیں

وَجِبَ أَنْ يَقْرَأَ عَلَى مَنْ يَشْهَدُهُمْ وَيَخْتَمُ عَنْهُمْ وَيُسَلِّمُ إِلَيْهِمْ وَأَبُو يَوْسُفَ لَمْ يَشْطَرِ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ وَاخْتَارَ الْأَمَامُ السَّرْحَسِيُّ قَوْلَهُ فَعِنْدَ أَبِي يَوْسُفَ يَشْهَدُهُمْ أَنْ هَذَا كِتَابُهُ وَخْتَمَهُ وَعَنْ أَبِي يَوْسُفَ لَمْ يَشْطَرِ لَيْسَ بِشَرْطٍ أَقُولُ إِذَا كَانَ الْكِتَابُ فِي يَدِ الْمُدْعَى يَفْتَى بِأَنِ الْخْتَمَ شَرْطٌ وَأَنْ كَانَ فِي الشَّهَادَةِ يَفْتَى بِأَنِ لَيْسَ بِشَرْطٍ وَإِذَا سَلَّمَ إِلَى الْمَكْتُوبِ إِلَيْهِ لَمْ يَقْبَلْهُ إِلَّا بِحَضْرَةِ خَصْمِهِ وَبَشَهَادَةِ رَجُلَيْنِ أَوْ رَجُلٍ وَاقْرَأْ عَلَى الْخَصْمِ بِمَا فِيهِ أَنْ بَقِيَ كِتَابُهُ قَاضِيًا فَيُطْلَعُ بِمَوْتِهِ وَعُزْلِهِ قَبْلَ وَصُولِهِ وَكَذَا بِمَوْتِ الْمَكْتُوبِ إِلَيْهِ إِذَا كَتَبَ بَعْدَ اسْمِهِ إِلَى كُلِّ مَنْ يَصِلُ إِلَيْهِ مِنْ قَضَاةِ الْمُسْلِمِينَ وَعِنْدَ أَبِي يَوْسُفَ لَا يَشْطَرُ أَنْ يَكْتُبَ إِلَى قَاضٍ مَعِينٍ بَلْ يَكْفِي أَنْ يَكْتُبَ ابْتِدَاءً إِلَى كُلِّ مَنْ يَصِلُ إِلَيْهِ مِنْ قَضَاةِ الْمُسْلِمِينَ لَا نَعِينُ الْمَكْتُوبَ إِلَيْهِ تَضْيِيقَ لَافَائِدَةٍ فِيهِ وَأَنْ مَاتَ الْخَصْمُ يَفْذَلُ عَلَى وَارَثِهِ

ترجمہ: اور واجب ہے کہ جن کو گواہ بنارہا ہے ان کو خط پڑھ کر سنادے اور ان کے حضور میں مہر لگا دے اور ان کو سپرد کر دے اور امام ابو یوسفؒ نے ان میں کسی چیز کی شرط نہیں لگائی ہے اور امام سرخسی نے ان کا قول پسند کیا ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کو گواہ بنائے کہ یہ قاضی کا خط اور مہر ہے اور امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ مہر لگانا بھی شرط نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ جب خط مدعی کے ہاتھ میں ہو تو فتویٰ دیا جائے گا کہ مہر لگانا شرط نہیں ہے پس جب خط قاضی مکتوب الیہ کو سپرد کرے تو اس کو قبول نہ کرے مگر مدعی علیہ کے حضور میں اور دو آدمیوں کی گواہی یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے ساتھ پس جب گواہوں نے گواہی دی کہ یہ خط فلاں قاضی کا خط ہے جس کو اس نے ہمیں پڑھ کر سنایا ہے اپنی مجلس قضاء میں اور اس پر مہر بھی لگایا ہے اور ہمیں سپرد کر دیا ہے تو قاضی (مکتوب الیہ) اس کو کھول دے اور پڑھ کر خصم کو سنائے اور جو کچھ اس خط میں ہے وہ اس پر لازم کر دے جبکہ قاضی کا تب اپنے منصب قضاء پر باقی ہو چنانچہ باطل ہوگا قاضی کا تب کی موت سے اور اس کے معزول ہونے سے خط پہنچنے سے پہلے اور اسی طرح مکتوب الیہ کی موت سے ہاں اگر یہ لکھے اس کے نام کے بعد کہ جس کو بھی یہ خط پہنچ جائے مسلمان قاضیوں میں سے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے کہ ایک محین قاضی کی طرف لکھے بلکہ ابتداء یہ لکھنا کافی ہے کہ جس کو بھی یہ خط پہنچ جائے مسلمان قاضیوں میں سے اس لئے مکتوب الیہ کا نام لکھنا معاملے میں تنگی پیدا کرنا ہے اور اگر خصم مر جائے تو اس کے ورثہ پر نافذ کرے

**تشریح: قاضی مکتوب الیہ خط مدعی علیہ کے حضور میں قبول کرے:**

مسئلہ یہ ہے کہ جب قاضی کا تب کا خط مکتوب الیہ کو پہنچ جائے تو وہ اس خط کو اس وقت تک قبول نہ کرے جب تک خصم حاضر نہ ہو کیونکہ یہ مکتوب الیہ کے سامنے گواہی ادا کرنے کے مانند ہے اور گواہی ادا کرتے وقت مدعی علیہ کا موجود ہونا ضروری ہے نیز یہ خط شہادت علی الشہادت کے مانند ہے اس لئے قاضی کا تب اپنے خط کے ذریعے گواہوں کی گواہی کے الفاظ نقل کرتا ہے جیسے کہ شاہد فرغ شاہد اصل کی گواہی کے الفاظ نقل کرتا ہے اور شہادت علی الشہادت میں یہ شرط ہے کہ فرغ کی گواہی سننے کے وقت خصم موجود ہو تو خط قبول کرتے وقت بھی خصم کا موجود ہونا ضروری ہے

**خط قبول کرتے وقت دو آدمیوں کی گواہی بھی ضروری ہے:**

مسئلہ یہ ہے کہ خط قبول کرتے وقت یہ بھی شرط ہے کہ دو آدمی یا ایک مرد اور دو عورتیں یہ گواہی دیں کہ یہ فلاں بن فلاں قاضی کا خط ہے اور یہ اس کی مہر ہے اور یہ خط قاضی کا تب نے ہم کو پڑھ کر سنایا ہے اپنی مجلس حکم میں اور پھر ہمیں سپرد کر دیا ہے تو قاضی مکتوب الیہ اس کو قبول کرے اور جو کچھ اس میں ہے وہ اس پر لازم کرے اگر شریعت کے موافق ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک خط دوسرے

خط کے مشابہ ہوتا ہے تو جب تک گواہ کو ایسی نہ دیں اس وقت تک خط کو قبول نہ کرے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ کسی اور کا خط ہو اس لئے گواہوں کی گواہی لازم کر دی گئی

**قاضی کا تب کا خط اس وقت قبول کرے گا جبکہ قاضی کا تب منصب قضاء پر فائز ہو:**

قاضی مکتوب الیہ قاضی کا تب کا خط اس وقت قبول کرے گا جبکہ قاضی کا تب اپنے منصب قضاء پر فائز ہو چنانچہ اگر قاضی کا تب مر گیا یا معزول ہو گیا یا مرتد ہو گیا حالانکہ ابھی تک خط قاضی مکتوب الیہ کو پہنچا نہیں ہے تو یعنی قاضی کا تب نے خط روانہ کر دیا ہے اور ابھی تک قاضی مکتوب الیہ کو ملا نہیں ہے کہ قاضی کا تب کا انتقال ہو گیا یا وہ معزول کر دیا گیا تو اس صورت میں قاضی مکتوب الیہ یہ خط قبول نہیں کرے گا اور اس کے مطابق مدعی علیہ کے خلاف فیصلہ نہیں کرے گا اور اسی طرح اگر قاضی مکتوب الیہ مر گیا خط روانہ ہونے کے بعد اور پہنچنے سے پہلے تو بھی یہ خط باطل ہو جائے گا کیونکہ قاضی کا تب نے اس کے علم اور امانت پر اعتماد کیا ہے اور جب وہ نہیں رہا تو دوسرے کے علم اور امانت پر اس نے اعتماد کیا نہیں ہے لہذا دوسرا قاضی اس خط کو قبول نہیں کر سکتا ہاں اگر قاضی کا تب نے یوں لکھا ہو کہ فلاں شہر کے فلاں بن فلاں قاضی کے نام اور اگر وہ نہ ہو تو ہر ایسے قاضی کے نام جس کو مسلمان قاضیوں میں سے یہ خط پہنچے تو قاضی مکتوب الیہ کے مرنے کے بعد جو بھی اس کا قائم مقام ہو وہ قاضی مکتوب الیہ کا تابع ہوگا اور وہ خط وصول کر سکتا ہے

حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے کہ ایک معین قاضی کے نام پر خط لکھے بلکہ یہ کافی ہے کہ صرف یہ لکھے کہ مسلمان قاضیوں میں سے جس کے پاس بھی یہ خط پہنچ جائے اور پھر اگر قاضی مکتوب الیہ مر جائے تو اس کا نائب اس کو وصول کر سکتا ہے کیونکہ نام لکھنا اس معاملے میں تنگی پیدا کرتا ہے لہذا کوئی بھی قاضی جو اس کا قائم مقام ہو وہ اس خط کو قبول کر سکتا ہے اور اگر قصم مر جائے تو اس سے قاضی کا خط باطل نہیں ہوتا بلکہ قاضی مکتوب الیہ کو چاہئے کہ وہ اس حکم کو اس کے ورثہ پر لازم کرے کیونکہ ورثہ اس کے قائم مقام ہیں

وصح قضاء المرأة لافی حدود وقود لان الشهادة لا تقبل فیہما

ترجمہ: اور صحیح ہے عورت کا حکم مگر حدود اور قصاص میں نہیں کیونکہ اس کی گواہی اس میں قبول نہیں ہوتی

**کیا عورت قاضی بن سکتی ہے؟**

مسئلہ یہ ہے کہ حدود اور قصاص کے علاوہ تمام معاملات میں عورت کو قاضی بنانا صحیح ہے احناف کے نزدیک۔ حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عورت کو قاضی بنانا صحیح نہیں ہے کسی بھی معاملے میں چاہے حدود و قصاص ہو یا دوسرے معاملات کیونکہ عورت ناقص

اعتقل ہے تو یہ فیصلہ نہیں کر سکتی اور بحیثیت قاضی عدالت میں حاضر نہیں ہو سکتی اس لئے اسکو قاضی بنانا صحیح نہیں ہے نیز حدیث شریف میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ، "لن یفلح قوم ولوا امرهم امراً"، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس نے اپنا والی کسی عورت کو مقرر کیا تو وہ کامیاب نہ ہوگا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عورت کو والی اور قاضی مقرر کرنا صحیح نہیں ہے

ہماری دلیل: یہ ہے کہ عورت کے حکم قضاء کو اس کی شہادت پر قیاس کیا گیا ہے یعنی حکم قضاء شہادت کے حکم سے مستفاد ہے پس جو شخص شہادت کا اہل ہے وہ قضاء کا بھی اہل ہوگا اور جو شہادت کا اہل نہیں وہ قضاء کا بھی اہل نہ ہوگا اور عورت حدود اور قصاص کے علاوہ معاملات میں شہادت کا اہل ہے تو حدود اور قصاص کے علاوہ میں قضاء کی بھی اہل ہوگی اور یہی یہ بات کہ کن مطلق قوم ارجح تو اس کا جواب یہ ہے کہ مراد اس سے حکمران بنانا ہے نہ کہ قاضی بنانا کیونکہ منصب قضاء منصب خلافت سے کم ہے

ولا یتخلف قاض ولا یؤکل وکیل الامن فروض الیہ ذلک ففی المفوض نائبہ لاینعزل بعزلہ وبموتہ مؤکلہ بل هو نائب الاصل اما قال مؤکل لان فی الوكالة ینعزل الوکیل بموت مؤکلہ فاراد ان یتصرح ان الوکیل ههنا لاینعزل بموت مؤکلہ لانه فی الحقیقة لیس نائبہ بل هو نائب الاصل واما فی القضاء فان النائب لاینعزل بموت المتوب عنه فخص المؤکل بالذكر لان الاشتباه فیہ ولاشبہة فی باب القضاء فلم یدکر لم قال بل هو نائب الاصل فی التوکیل ینعزل بموت الاصل وفی القضاء لاینعزل وفی غیرہ ان فعل نائبہ عنده او اجاز هو او کان قدر الثمن فی الوكالة صح ای فی غیر المفوض یعنی اذا لم یفوض الی القاضی والوکیل ان یتخلف الغیر فاستخلفا ففعل النائب بحضور المتوب صح لانه اذا فعل بحضوره ففعله یتنقل الیہ وکذا ان فعل بغیثه فوصل الخبر الی المتوب فاجاز لانه اذا انضم رأیہ الی ذلک الفعل صار کانه فعل وکذا ان قدر الوکیل الاول الثمن فباشر وکیله اذ بتقدير الثمن حصل رأیہ و باعمل برأیک یوکل ای اذا قال المؤکل للوکیل اعمل برأیک کان للوکیل ان یؤکل غیرہ

ترجمہ: اور نہ قاضی اپنا نائب بنا سکتا اور نہ وکیل وکیل بنا سکتا ہے مگر یہ کہ یہ کام اس کو سپرد کر دیا گیا ہو پس جس کو یہ سپرد کر دیا گیا ہو بے شک اس کا نائب معزول نہ ہوگا اس کے معزول ہونے سے اور اس کی موت سے اس حال میں کہ یہ مؤکل ہو بلکہ یہ تو اصل کا نائب ہے کہا کہ مؤکل ہو اس لئے کہ وکالت میں معزول ہوتا ہے وکیل مؤکل کی موت سے تو مصنف نے ارادہ کیا کہ اس کی صراحت کرے کہ یہاں پر وکیل معزول نہیں ہوتا مؤکل کی موت سے اس لئے کہ یہ حقیقت میں مؤکل کا نائب نہیں ہے بلکہ اصل کا نائب ہے اور قضاء میں تو نائب معزول نہیں ہوتا متوب عنہ (جس کا نائب ہے) کی موت سے تو



مؤکل کو بطور خاص اس لئے ذکر کیا کہ اشتباہ اس میں ہے اور قضاء کے باب میں کوئی شبہ نہیں ہے تو اس کو ذکر نہ کیا پھر کہا کہ یہ تو نائب ہے اصل کا تو توکیل (وکیل بنانے) میں معزول ہوگا اصل کی موت سے اور قضاء میں معزول نہ ہوگا اصل کی موت سے اور غیر مفوض (جس کو یہ سپرد نہ کیا گیا ہو) میں اگر نائب نے اس کے سامنے کام کیا یا اس نے اجازت دیدی یا اس نے ثمن مقرر کر دیا تھا وکالت میں تو صحیح ہے یعنی جب قاضی کو یا وکیل کو یہ کام سپرد نہ کیا گیا ہو کہ وہ غیر کو اپنا خلیفہ بنائے اور انہوں نے خلیفہ بنالیا اور نائب نے منوب کے سامنے کام کیا تو صحیح ہے اس لئے کہ جب اس نے اس کے سامنے کام کیا تو اس کا کام اس کی طرف منتقل ہوگا اور اسی طرح جب اس نے اس کے غائب ہونے کی حالت میں یہ کام کیا اور منوب عنہ کو خبر پہنچ گئی تو اس نے اجازت دیدی اس لئے کہ اسکی رائے اس فعل کے ساتھ مل گئی تو ایسا ہو گیا گویا کہ اس نے خود یہ کام کیا ہے اور اسی طرح جب وکیل اول نے ثمن متعین کر دیا اور اس کے وکیل نے کام کیا اس لئے کہ ثمن متعین کرنے سے اس کی رائے حاصل ہو گئی اور یا کہا اس سے کہ اپنی رائے پر عمل کر یعنی جب مؤکل نے وکیل سے کہا کہ اپنی رائے پر عمل کرو تو پھر وکیل کو یہ حق ہے کہ غیر کو وکیل بنائے

**تشریح: قاضی اور وکیل اپنا نائب نہیں بنا سکتے اجازت کے بغیر:**

صورت مسئلہ یہ ہے کہ قاضی اور وکیل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ کسی کو اپنا نائب مقرر کر دے مگر وہ قاضی یا وکیل اپنا نائب مقرر کر سکتا ہے جس کو یہ کام سپرد کر دیا گیا ہو یعنی سلطان اور حاکم اعلیٰ نے قاضی کو یا مؤکل نے وکیل کو یہ کہا ہو کہ اگر تو چاہے تو اپنا نائب مقرر کر سکتا ہے تو اس صورت میں یہ حضرات اپنا نائب مقرر کر سکتے ہیں یا اس کو یہ کہا ہو کہ اعلیٰ برائیک یعنی اپنی مرضی پر عمل کر اگر چاہو مقرر کرو ورنہ نہیں تو اس صورت میں بھی یہ حضرات اپنا نائب مقرر کر سکتے ہیں

**لفسی المفوض نائبہ لا ینعزل:** صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب سلطان نے قاضی سے یا مؤکل نے وکیل سے یہ کہا ہو کہ آپ اپنے لئے نائب مقرر کر سکتے ہیں اور انہوں نے یعنی قاضی نے اپنا نائب مقرر کر دیا اور وکیل نے اپنے لئے وکیل مقرر کیا تو ان دونوں صورتوں میں جو نائب ہے یہ نائب اصل کے معزول کرنے سے یا اصل کی موت سے معزول نہ ہوگا چاہے قاضی کا نائب ہو یا وکیل کا نائب

اب چاہئے تو یہ تھا کہ اصل کی موت یا اصل کے معزول کرنے سے وکیل ثانی معزول ہو جاتا کیونکہ یہ تو وکیل اول کا وکیل ہے اور وکیل اول اس کے واسطے بمنزلہ اصل ہے جب وکیل اول مر جائے یا معزول ہو جائے تو چاہئے کہ وکیل ثانی بھی معزول ہو جائے کیونکہ قاعدہ ہے کہ اصل کی موت یا اصل کے معزول کرنے سے وکیل معزول ہو جاتا ہے

لیکن یہاں پر اصل کی موت یا اصل کے معزول کرنے سے وکیل معزول نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ وکیل درحقیقت وکیل اول کا

نائب نہیں ہے بلکہ اصیل کا نائب ہے اور اصیل نہ تو مرا ہے اور نہ اس نے معزول کیا ہے

اور باب قضاء میں بھی نائب منوب عنہ یعنی قاضی اول کی موت سے یا معزول کرنے سے معزول نہیں ہوتا کیونکہ یہاں پر بھی قاضی ثانی یعنی نائب۔ قاضی اول کا نائب نہیں ہے بلکہ اصیل یعنی سلطان اور حاکم کا نائب ہے اور حاکم نے تو اس کو معزول کیا ہی نہیں ہے باب قضاء میں تو کوئی اشتہاء نہیں تھا کہ قاضی اول (منوب عنہ) کی موت سے نائب معزول نہیں ہوتا اشتہاء تو باب وکالت میں تھا کہ عام طور پر موکل کی موت سے وکیل معزول ہو جاتا ہے تو یہاں پر بھی معزول ہوگا تو مصنف اس مسئلے کو بطور خاص ذکر فرمادیا کہ نہیں یہاں پر یہ مسئلہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ نائب اصیل کا نائب ہے وکیل کا نائب نہیں ہے

### ثم قال بل نائب الاصيل ففی التوكيل الخ :

جب حاکم نے قاضی کو نائب مقرر کرنے کا اختیار دیا ہو یا موکل نے وکیل کو نائب مقرر کرنے کا اختیار دیا ہو اور تو اس صورت میں قاضی کی موت یا وکیل کی موت سے تو نائب معزول نہیں ہوتا لیکن اصیل کی موت سے معزول ہوگا یا نہیں تو فرماتے ہیں کہ وکیل کا نائب تو اصیل کی موت سے بھی معزول ہو جائے گا لیکن قاضی کا نائب اصیل کی موت یعنی سلطان اور حاکم کی موت سے معزول نہ ہوگا جب تک باقاعدہ بادشاہ اور حاکم کی طرف سے اس کو معزول نہ کیا جائے

**وفی غیرہ :** جب قاضی کو یا وکیل کو نائب مقرر کرنے کا اختیار تو نہیں دیا گیا تھا لیکن انہوں نے نائب مقرر کر دیا اور نائب نے اصل قاضی یا اصل وکیل کے سامنے وہ کام کیا یا اصل کی عدم موجودگی میں وہ کام کیا لیکن اصل نے اجازت دیدی تو نائب کا وہ کام کرنا جائز ہو جائے گا اسلئے کہ جب اصل کی موجودگی میں تصرف کیا یا اصل کی عدم موجودگی میں تصرف کیا لیکن اصل نے اجازت دیدی تو اس میں اصل کی رائے موجود ہوگئی تو یہ ایسا ہو گیا گویا کہ یہ کام اصل نے بذات خود کیا ہو

اور اسی طرح جب وکیل نے اپنے نائب کے واسطے ثمن متعین کر دیا کہ فلاں چیز خرید لو ایک ہزار روپے پر اور نائب نے اصل کی عدم موجودگی میں وہ چیز ہزار روپے میں خرید لی تو بھی نائب کا یہ عمل جائز ہے اس لئے کہ ثمن متعین کرنے سے اصل کی رائے حاصل ہوگئی جب اصل کی رائی حاصل ہوگئی تو گویا کہ یہ کام اس نے بذات خود کیا ہے اور جب بذات خود کام کرے تو وہ جائز ہوتا ہے اسی طرح وکیل کے نائب کا یہ تصرف بھی جائز ہوگا

ویمضی حکم قاض اخر فی مختلف فیہ فی الصدر الاول الاما مخالف الكتاب والسنة المشهورة

او الاجماع ای اذا قضی القاضی و رفع حکمہ الی قاض اخر یجب علیہ امضائه الا ان یکون مخالفا للكتاب کمشروک التسمیة عامدا فانه مخالف لقوله تعالی ولانا کلو امعالم یذکر اسم الله علیہ

والسنة المشهورة كالقضاء بحل المطلقة الثالثة بنكاح الزوج الثاني بلاوطى على مذهب سعيد بن المسيب<sup>٢</sup> فانه مخالف للسنة المشهورة وهى قوله عليه السلام لا حتى تذوقى من عسيلته الحديث والاجماع كالقضاء بحل متعة النساء لان الصحابة قد اجمعوا على فسادہ فحاصل هذا ان القاضى اذا قضى فى المجتهد فيه يصير مجمعا عليه ويجب على قاض اخر تنفيذه وهذا اذا حكم على وفق مذهبه اما اذا حكم على خلاف مذهبه فسيأتى ويجب ان يعلم القاضى ان المسئلة مختلف فيها وايض هذا اذا كان محل القضاء مختلفا فيه اما اذا كان نفس القضاء مختلفا فيه كالقضاء على الغائب فانه لا يصير مجمعا عليه الا ان يرفع قضائه الى قاض اخر فيمضيه فحين يصير مجمعا عليه فبعد الامضاء ان رفع الى قاض اخر يجب عليه تنفيذه

ترجمہ: اور قاضى چارى کرے گا دوسرے قاضى کا حکم اس مسئلے میں جو مختلف ہے ہو صدر اول میں مگر جو مخالف ہو کتاب اور سنت مشہورہ اور اجماع کے یعنی جب فیصلہ کیا قاضى نے اور اس کا فیصلہ لے جایا گیا دوسرے قاضى کے پاس تو واجب ہے اس پر اس فیصلے کا نفاذ کرنا ہاں اگر مخالف ہو کتاب کے جیسے وہ چیز جس پر تسمیہ قصداً چھوڑ دیا گیا ہو یہ مخالف ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کا کہ تم نہ کھاؤ اس سے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو یا سنت مشہورہ کے خلاف ہو جیسے کہ فیصلہ کرنا مطلقہ عیال کی حلت کا دوسرے شوہر کے کلام پر دہلی کے بغیر سعید بن مسیب کے مذہب پر یہ خلاف ہے سنت مشہورہ کا اور وہ حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ نہیں جب تک تم اس کے شہد میں سے نہ چمکو (الحدیث) یا اجماع کا خلاف ہو جیسے فیصلہ کرنا عورتوں کے متحد کی حلت پر کیونکہ صحابہ کرام کا اجماع ہے اس کے نفاذ پر اس کا حاصل یہ ہے کہ جب قاضى فیصلہ کرے مختلف ہے مسئلے میں تو یہ متفق علیہ بن جاتا ہے اور دوسرے قاضى پر لازم ہے اس کو نفاذ کرنا اور یہ اس وقت جبکہ اس نے فیصلہ کیا ہوا ہے اپنے مذہب کے موافق لیکن اگر اس نے فیصلہ کیا ہوا ہے اپنے مذہب کے خلاف تو اس کا بیان آگے آ رہا ہے اور واجب ہے کہ قاضى کو معلوم ہو کہ مسئلہ مختلف ہے اور ساتھ یہ بھی معلوم ہو کہ محل قضاء مختلف ہے لیکن اگر نفس قضاء مختلف ہے ہو جیسے کہ قضاء علی الغائب تو یہ متفق علیہ نہیں بن جاتا ہاں اگر اس کا فیصلہ کسی دوسرے قاضى کے پاس لیجایا جائے اور وہ اس کو جاری کرے تو اس وقت یہ متفق علیہ بن جائے گا اس کے جاری کرنے کے بعد اگر دوسرے قاضى کے پاس لے جایا گیا تو اس پر واجب ہے اس کا جاری کرنا

ترجمہ: اگر مقدمہ دوسرے قاضى کے دربار میں پیش ہو جائے:

جب ایک قاضى نے ایک مختلف ہے مسئلے میں ایک جانب کو فیصلہ دیدیا اور اس کے بعد کسی فریق نے حاکم اعلیٰ کی عدالت میں

مرافعہ کیا یعنی اپیل کی تو اس صورت میں قاضی اعلیٰ سابقہ قاضی کا فیصلہ جاری رکھے گا اپنی طرف سے نیا حکم نہ سنائے گا بشرطیکہ قاضی اول کا حکم کتاب اللہ اور سنت مشہورہ اور اجماع امت کا خلاف نہ ہو

اور اگر کتاب اللہ کا خلاف ہو جیسے متروک التسمیۃ عائد یعنی اگر قاضی اول نے متروک التسمیۃ عائد کے حلال ہونے کا فیصلہ کیا ہو اور پھر یہ حکم قاضی اعلیٰ کے پاس پہنچ گیا تو وہ اس فیصلے کو توڑ کر نیا فیصلہ کرے گا کیونکہ یہ حکم کتاب اللہ کے خلاف ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے، وَلَا تَسْأَلُوهُم مَّا هُمْ بِذِكْرِ اسْمِ اللَّهِ عَلَيْهِ، اس لئے اس صورت میں قاضی اس حکم کو جاری نہیں کرے گا بلکہ اس کو توڑ کر اس کے خلاف فیصلہ کرے گا کہ متروک التسمیۃ عائد اَحْلَال نہیں ہے

یا قاضی اول کا حکم سنت مشہورہ کے خلاف ہو جیسے مطلقہ ثلاثہ بغیر وطی کے محض زوج ثانی کے ساتھ نکاح کرنے سے حلال ہونے کا حکم کرتا حضرت سعید بن مسیب کے مذہب پر حالانکہ یہ حکم سنت مشہورہ کے خلاف ہے کیونکہ حدیث رفاعہ میں ہے، لا حسی تَذَوَّقِي مِنْ عَسِيلَتِهِ وَيَذَوَّقِ، هُوَ مِنْ عَسِيلَتِكَ،

یا قاضی اول کا حکم اجماع امت کے خلاف ہو جیسے قاضی اول نے عورتوں کے ساتھ متعہ کرنے کا حکم دیا ہو یہ اجماع صحابہ کرام کے خلاف ہے لہذا ان صورتوں میں قاضی اعلیٰ جس کے پاس مرافعہ اور اپیل کیا گیا ہے وہ قاضی اول کے فیصلے کے مطابق فیصلہ نہیں کرے گا بلکہ قاضی اول کا فیصلہ اور حکم توڑ کر صحیح فیصلہ کرے گا

دلیل: اس بات کی (کہ قاضی ثانی مختلف فیہ مسئلے میں کیوں قاضی اول کا حکم نافذ کرے گا) یہ ہے کہ مسئلہ مختلف فیہ میں قاضی اول نے اجتہاد کی بناء پر فیصلہ کیا ہو گا اور قاضی ثانی بھی اجتہاد کی بناء پر فیصلہ کرے گا اور اجتہاد دونوں قاضیوں کا برابر ہے کیونکہ دونوں میں خطاء اور صواب کا احتمال ہے جب قاضی اول نے ایک جانب پر حکم کر دیا تو اب وہ متفق علیہ اور مجمع علیہ بن گیا اور اب قاضی اعلیٰ پر اس حکم کا نافذ کرنا واجب ہے کیونکہ قاضی اول کے حکم کرنے سے ایک جانب اعلیٰ اور اقویٰ ہو گئی اور جانب آخر ادنیٰ اور اضعف ہے لہذا اقویٰ کا مقابلہ اضعف نہیں کر سکتا۔ اور قاضی اعلیٰ پر قاضی اول کا حکم نافذ کرنا مسئلہ مختلف فیہ میں اس وقت واجب ہے جبکہ قاضی اول نے اپنے مذہب کے موافق حکم کیا ہے لیکن اگر قاضی اول نے اپنے مذہب کے خلاف حکم کیا ہو تو اس کا بیان آگے آ رہا ہے

فرماتے ہیں کہ یہ بات واجب ہے کہ قاضی کو یہ معلوم ہو کہ کونسا مسئلہ مختلف فیہ ہے اور کونسا متفق علیہ تاکہ مسئلہ متفق علیہ کے خلاف فیصلہ نہ کر پائے

هذا اذا كان محل القضاء مختلفا فيه: یعنی قاضی اعلیٰ پر یہ بات واجب ہونا کہ قاضی اول کا حکم مسئلہ مختلف

قریش نافذ کرے یہ اس وقت واجب ہے کہ محل قضاء مختلف فیہ ہو یعنی مسئلہ مختلف فیہ ہو کہ بعض فقہاء کے نزدیک مسئلہ کی ایک جانب رائج ہو اور دوسرے فقہاء کے نزدیک دوسری جانب رائج ہو قاضی اول نے ایک جانب پر حکم کر دیا تو یہ متفق علیہ بن گیا لیکن اگر نفس قضاء مختلف فیہ ہو جیسے قضاء علی الغائب ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے اور بعض فقہاء کے نزدیک جائز ہے پس اگر ایک قاضی نے قضاء علی الغائب کے جواز کا حکم کیا تو یہ متفق علیہ نہیں بن جاتا ہے اگر قاضی اعلیٰ کے پاس اس کی اپیل کر دی گئی تو وہ اس حکم کو باطل کر سکتا ہے ہاں اگر قاضی اول کی قضاء قاضی ثانی کے پاس لے جایا گیا اور قاضی ثانی نے بھی اس کو نافذ کر دیا اب یہ متفق علیہ بن گیا اب اگر یہ قضاء قاضی ثالث کے پاس لے جایا گیا تو قاضی ثالث اس کے مطابق حکم کرے گا کیونکہ قاضی ثالث کے حق میں اب یہ صحیح علیہ بن گیا ہے اب اس پر اس کا جاری کرنا واجب ہے

ولی ما اجمع علیہ الجمهور ولا يعتبر خلاف البعض ذکر فی اصول الفقہ ان العلماء اختلفوا فی ان الاجماع محل یسقط بالافاق اکثر المجتہدین اولاً من اتفاق الكل ففی الهدایة اختار ان اتفاق الاكثر كافٍ ففی مقابلة اتفاق الاكثر لا يعتبر خلاف الاقل و فی کتب اصول الفقہ رجعوا ذلک المذهب وهو ان اختلاف الاقل فی مقابلة الاكثر معتبر فان واحدا من الصحابة ربما خلاف الجمع الكثير ولم يقولوا نحن اکثر منك بل اعتبروا محالته وايضا قال فی الهدایة ان المعتبر الاختلاف فی المصدر الاول ای الصحابة لكن الاصح انه لا يشترط ذلک حتی یكون اختلاف الشافعی معتبر

ترجمہ: اور جس مسئلے پر جمہور متفق ہوں اس میں بعض کا خلاف معتبر نہیں اصول فقہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ علماء کا اس بات میں اختلاف ہے کہ اجماع اکثر مجتہدین کے اتفاق سے منعقد ہوتا ہے یا سب کا اتفاق ضروری ہے تو ہدایہ میں یہ اختیار کیا ہے کہ اکثر کا اتفاق کافی ہے تو اکثر کے اتفاق کے مقابلے میں بعض کا خلاف معتبر نہیں اور اصول فقہ کی کتابوں میں اس مذہب کو ترجیح دی ہے اور وہ یہ ہے کہ کم کا اختلاف اکثر کے مقابلے میں معتبر ہے کیونکہ ایک صحابی نے بسا اوقات جمع کثیر کی مخالفت کی ہے اور صحابہ کرام نے یہ نہیں کہا کہ ہم تم سے زیادہ ہیں بلکہ انہوں نے اس کی مخالفت کا اعتبار کیا ہے اور ہدایہ میں یہ بھی فرمایا ہے کہ تبر صدر اول میں اختلاف ہے یعنی صحابہ کرام کے دور میں ممکن جماعت یہ ہے کہ یہ بھی شرط نہیں یہاں تک کہ امام شافعی کا اختلاف بھی معتبر ہے

نشر: اجماع کیلئے کہ تمام مجتہدین کا متفق ہونا ضروری ہے یا اکثر مجتہدین کا اجماع کافی ہے؟

نہیں اور صاحب ہدایہ کے نزدیک اجماع منعقد ہونے کیلئے یہ کافی ہے کہ اکثر مجتہدین ایک مسئلہ پر متفق ہوں تو یہ مسئلہ متفق علیہ ہے اور اس پر اجماع منعقد ہے اگرچہ بعض فقہاء اس کے خلاف ہو تو بعض کا خلاف ہونا اجماع کیلئے مٹاتی نہیں ہے اب اگر قاضی نے ایک ایسے مسئلے میں (جس پر اکثر فقہاء متفق ہیں) جمہور کے خلاف بعض کے قول پر فیصلہ کیا اور قاضی اعلیٰ کے پاس یہ فیصلہ لے جایا گیا تو قاضی اعلیٰ

اس فیصلے کو توڑ دے گا ورنہ جمہور کے موافق فیصلہ کرے گا کیونکہ اس مسئلے میں قاضی اسفل نے اجماع کا خلاف کیا ہے یہ متن ہدایہ کے مسئلے کا حاصل ہے

شارح نے اولاً اصول فقہ کی روشنی میں یہ بات ثابت کی ہے کہ اجماع منعقد ہونے کیلئے کہ تمام مجتہدین کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اکثر کا متفق ہونا کافی ہے اور اکثر کے مقابلے میں اقل کا خلاف معتبر نہ ہوگا

**وفی کتب اصول الفقہ :** اس عبارت سے شارح یہ بات واضح کرنا چاہتے ہیں کہ ہدایہ اور متن کی عبارت سے جو یہ بات سمجھ میں آ رہی ہے کہ اقل کا اختلاف اکثر کے مقابلے میں معتبر نہیں ہے یہ بات درست نہیں اس لئے کہ بسا اوقات ایک صحابی نے ایک جماعت کثیرہ سے اختلاف کیا ہے اور ان کا اختلاف معتبر مانا گیا ہے اور صحابہ کرام نے یہ نہیں کہا ہے کہ ہم زیادہ ہیں لہذا ہماری بات مانا جائے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اجماع منعقد ہونے کیلئے تمام فقہاء کا متفق ہونا شرط ہے اور اکثر کا متفق ہونا کافی نہیں ہے مثلاً امام ابو حنیفہؒ ظہر کے وقت میں اس بات کا قائل ہیں کہ ظہر کا وقت مشین پر ختم ہوتا ہے اور بقیہ تمام فقہاء کرام کے نزدیک مثل اول پر ختم ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اقل کا اختلاف بھی معتبر ہے

**وایضاً قال فی الہدایۃ :** شارح ہدایہ کی عبارت پر اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ ہدایہ میں جو فرمایا ہے کہ معتبر وہ اختلاف ہے جو صدر اول میں ہو یعنی صحابہ کرام کے دور میں ایک مسئلہ مختلف فیہ ہو اس میں قاضی نے ایک جانب پر فیصلہ کر دیا تو اور یہ مسئلہ قاضی اعلیٰ کے پاس لے جایا گیا تو قاضی اعلیٰ اس کو نہیں توڑے گا لیکن اگر صحابہ کرام میں اختلاف نہ ہو بلکہ بعد کے ائمہ کرام کے دور میں اختلاف ہو تو یہ اختلاف معتبر نہ ہوگا

شارح فرماتے ہیں کہ یہ بات بھی درست نہیں ہے اس لئے کہ ہمارے اور امام شافعیؒ کا اختلاف معتبر ہے لہذا اگر ایک مسئلہ ائمہ اربعہ کے درمیان مختلف فیہ ہو اور اس میں قاضی نے ایک جانب پر فیصلہ کر دیا تو اب قاضی اعلیٰ اس کو توڑ نہیں سکتا شارح صحیح فرماتے ہیں لیکن ہدایہ کی عبارت بھی اعتراض سے محفوظ ہو سکتی ہے وہ اس طریقے پر کہ اگر ایک مسئلہ صحابہ کرام کے دور میں متفق علیہ ہو اور اس کے بعد ایک قاضی نے اس کے خلاف فیصلہ کیا اور قاضی اعلیٰ کے پاس اس کا مرافعہ کیا گیا تو قاضی اعلیٰ اس کو ضرور بالضرور توڑے گا اور اجماع کے مطابق فیصلہ کرے گا اور اگر صحابہ کرام کے دور میں ایک مسئلہ مختلف فیہ ہو اور قاضی نے ایک جانب پر فیصلہ کر دیا اور اس کا وہ فیصلہ قاضی اعلیٰ کے پاس لے جایا گیا تو اب قاضی اعلیٰ اس کو نہ توڑے گا بلکہ اس کو نافذ کرے گا لیکن اس سے اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ ائمہ کرام کا اختلاف معتبر نہیں ہے بلکہ ائمہ کرام کا اختلاف بھی معتبر ہے۔

والقضاء بحرمة او حل یتفلظاھر او باطنا ولو بشہادۃ زور اذا ادعاه بسبب معین حتی لو ادعی جارية

ملکاً مطلقاً و اقام علی ذلک بینۃ زور و قضی القاضی بہ لایحل لہ و طیہا بالاجماع لان الملک لایبد



من سبب وليس البعض اولى من البعض فلا يمكن اثبات سبب معين يثبت به الحل فان قامت بينة  
 وان تزوجها وحكم به حل لها تمكينه هذا عند ابى حنيفة وعندهما ينفذ ظاهراً ايسلم القاضي  
 التزوجة الى الزوج ويأمرها بالتمكين لا باطنا اى لا يثبت الحل فيما بينه وبين الله ومذهبهما ظاهر واما  
 سبب ابى حنيفة فمشكل جدا فان الحرام المحض كيف يكون سبباً للحل فيما بينه وبين الله تعالى  
 وجوابه انهم نجعل الحرام المحض وهى الشهادة الكاذبة من حيث انه اخبار كاذب سبباً للحل بل حكم  
 القاضي صار كالنشاء عقد جديد وهو ليس حراماً بل هو واجب لان القاضي غير عالم بكذب الشهود

ترجمہ: اور قاضی کا فیصلہ حرمت یا حلت میں نافذ ہوگا ظاہر بھی اور باطناً بھی اگرچہ جھوٹی گواہی کے ساتھ ہو جبکہ دعویٰ کرے  
 سبب معین کا یہاں تک کہ اگر دعویٰ کیا یا ندی میں ملک مطلق کا اور اس پر جھوٹے گواہ بھی قائم کر دے اور قاضی نے اس پر فیصلہ کیا  
 تو حال نہیں ہے شوہر کیلئے اس کے ساتھ ٹٹی کرنا بالاجماع کیونکہ ملکیت کیلئے سبب معین ضروری ہے اور بعض اسباب بعض سے  
 الگ نہیں ہیں تو ممکن نہیں ہے ایسے سبب معین کو ثابت کرنا جس سے حلت ثابت ہو جائے پس اگر قائم کر دے عورت جھوٹے گواہ  
 اس بات پر کہ اس مرد نے اس کے ساتھ نکاح کیا ہے اور قاضی نے اس پر فیصلہ کر دیا تو حلال ہے اس عورت کیلئے شوہر کو اپنے اوپر  
 قابض بنایا یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک ظاہراً نافذ ہوگا یعنی قاضی بیوی شوہر کو سپرد کرے گا اور اس کو حکم  
 کرے گا اپنے اوپر قدرت دینے کا لیکن باطناً نافذ نہ ہوگا یعنی حلت ثابت نہ ہوگی اس کے اور اللہ کے درمیان اور صاحبین کا  
 مذہب ظاہر ہے اور امام صاحب کا مذہب تو بہت مشکل ہے اس لئے کہ حرام محض کیسے سبب بن سکتا ہے حلت کیلئے اس کے  
 اور اللہ کے درمیان اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے حرام محض یعنی جھوٹی گواہی اس حیثیت سے کہ یہ جھوٹی خبر ہے سبب نہیں بنایا  
 حلت کیلئے بلکہ قاضی کا حکم عقد جدید کی طرح ہو گیا اور یہ حرام نہیں ہے بلکہ واجب ہے اس لئے کہ قاضی کو معلوم نہیں ہے گواہوں کا

نسخ: قضاء بشہادۃ الزور نافذ ہے یا نہیں؟

اس مسئلے کا عنوان ہے قضاء بشہادۃ الزور فی العقود والفروج۔

سبب سے پہلے دو باتیں سمجھ لیجئے۔

(۱) یہ کہ املاک دو قسم پر ہیں (۲) املاک مرسلہ (۲) املاک مقیدہ، املاک مرسلہ ان املاک کو کہتے ہیں جن میں سبب ملک معلوم ہو  
 املاک مقیدہ ان املاک کو کہتے ہیں جن میں سبب ملک مذکور ہو (۲) املاک مرسلہ: جن میں سبب ملک معلوم اور مذکور نہ ہو مثلاً

ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ یہ باندی میری ہے اور سب ملک بیان نہ کیا کہ کیسے میرے پاس آئی ہے میں نے خریدی ہے یا میراث میں ملی ہے وغیرہ یہ بیان نہ کیا کہ تو یہ ملک مطلق ہے جس کو ملک مرسل بھی کہتے ہیں۔ اور جب سب ملک بیان کیا کہ یہ باندی اس لئے میری ہے کہ میں نے خریدی ہے یا مجھے میراث میں ملی ہے تو یہ ملک مقید ہے (۲) یہ کہ نفاذ دو قسم پر ہے (۱) نفاذ ظاہری (۲) نفاذ باطنی۔ نفاذ ظاہری تو یہ ہے کہ یہ حکم فیما بین الناس نافذ کر دیا جائے اور نفاذ باطنی یہ ہے کہ یہ حکم فیما بینہ و بین اللہ نافذ کر دیا جائے مثلاً زید نے دعویٰ کیا فلاں عورت میری بیوی ہے اور دو گواہ اس پر قائم کر دئے اور قاضی نے حکم دیدیا کہ یہ عورت زید کی بیوی ہے تو یہ فیصلہ ظاہر نافذ ہوگا اور ظاہراً نافذ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عورت اپنے آپ کو زید کے سپرد کر دے اور زید پر نان نفقہ واجب ہے اور باطن نافذ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فیما بینہ و بین اللہ زید کیلئے اس عورت کے ساتھ وطی حلال ہے۔

اس تمہید کے بعد اب سمجھ لیجئے کہ جب قاضی کے سامنے ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ یہ باندی میری ہے اور اس پر گواہ بھی قائم کر دئے لیکن سب ملک بیان نہ کیا کہ میری ملکیت میں کیسی آئی ہے اور قاضی نے اس کو اہی کی بناء پر فیصلہ کر دیا کہ باندی مدعی کی ہے تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا باطناً نافذ نہ ہوگا بالاتفاق کیونکہ املاک مرسلہ میں سب ملک مذکور نہیں ہے اور ایک ملک کے بہت سارے اسباب ہو سکتے ہیں مثلاً شراء۔ ارث۔ ہبہ۔ صدقہ۔ اور اسباب میں مزاحمت ہے پس اگر قاضی ایک سبب کو متعین کر کے فیصلہ دے تو ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے لہذا مذکورہ صورت میں مدعی کیلئے باندی کے ساتھ وطی کرنا حلال نہیں ہے۔

اور اگر دعویٰ املاک مقیدہ میں ہو مثلاً مدعیہ (عورت) نے یہ دعویٰ کیا کہ زید نے میرے ساتھ نکاح کیا ہے اور اس پر چھوٹے گواہ بھی قائم کر دئے اور قاضی نے اس کو اہی کی بناء پر فیصلہ کر دیا تو یہ فیصلہ ظاہراً اور باطناً نافذ ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یعنی قاضی بیوی کو شوہر کے سپرد کرے گا اور شوہر پر اس کا نان نفقہ لازم ہوگا اور بیوی کو بھی شوہر کو اپنے اوپر قدرت دینا (یعنی جماع کرانا) حلال ہوگا۔

صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں قاضی کا فیصلہ ظاہراً تو نافذ ہوگا لیکن باطناً نافذ نہ ہوگا یعنی یہ عورت ظاہراً تو قاضی شوہر کو سپرد کرے گا اور شوہر پر نان نفقہ لازم ہوگا لیکن باطناً نافذ نہ ہوگا یعنی بیوی کیلئے جائز نہیں ہے کہ شوہر کو اپنے اوپر قدرت دیدے (جماع کرنا جائز نہ ہوگا)۔

حضرات صاحبین کا مسلک تو ظاہر ہے کہ حلت ثابت نہ ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ کا مسلک مشکل ہے اس لئے کہ حرام محض کو حلت کا سبب کیسے بنایا جائے گا اس کے اور اللہ کے درمیان

امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ ہم نے حرام محض کو حلت کا سبب نہیں بنایا ہے یعنی جھوٹی گواہی کو ہم نے حلت کا سبب نہیں بنایا اس حدیث سے کہ یہ جھوٹی گواہی اور اخبار کا ذبہ ہے بلکہ قاضی کا حکم انشاء عقد کے مانند ہے گویا کہ قاضی نے ہر فیصلہ کر لیا ہے اور قاضی کا فیصلہ حرام نہیں ہے بلکہ عین واجب ہے کیونکہ قاضی کو گواہوں کا جھوٹا ہونا معلوم نہیں ہے جب قاضی کو گواہوں کا جھوٹا ہونا معلوم نہیں اور گواہی تو قاضی نے سن لی ہے تو گواہی سننے کے بعد قاضی پر فیصلہ کرنا واجب ہے نہیں اگر گواہی سننے کے باوجود قاضی فیصلہ نہیں کرتا پس اگر قاضی کا خیال یہ ہے کہ گواہی سننے کے باوجود فیصلہ کرنا جائز نہیں تو اس سے قاضی کا فر ہو جاتا ہے اور اگر یہ خیال نہیں لیکن پھر بھی فیصلے میں ٹال مٹول کرتا ہے اس سے قاضی فاسق بن جاتا ہے اور معزول کرنے کا مستحق ہو جاتا ہے۔

قضاء کے ظاہر و باطن نافذ ہونے کیلئے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چند شرائط ہیں:

(۱) یہ قضاء عقود اور فسوخ سے متعلق ہو۔

(۲) اس میں انشاء عقد کا احتمال ہو۔

(۳) قاضی کو گواہوں کا جھوٹا ہونا معلوم نہ ہو۔

(۴) الماک مرسلہ کا دعویٰ نہ ہو بلکہ الماک مقیدہ کا دعویٰ ہو یعنی اس میں سبب ملک بیان کیا گیا ہو۔

(۵) وہ قائل للعقد ہو۔

ان شرائط کے ہوتے ہوئے قاضی کا فیصلہ ظاہر و باطن نافذ ہوگا ورنہ صرف ظاہر نافذ ہوگا۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: ایک مرتبہ حضرت علیؑ کے دربار میں یہ فیصلہ لایا گیا کہ ایک آدمی نے ایک عورت پر نکاح کا دعویٰ کیا اور عورت انکار کر رہی تھی تو اس نے دو جھوٹے گواہ پیش کروئے جنہوں نے یہ گواہی دی کہ اس آدمی نے اس عورت کے ساتھ نکاح کیا ہے تو حضرت علیؑ نے عورت کو کہا کہ اس کے ساتھ چلی جا اس عورت نے کہ یا امیر المؤمنین مجھے معلوم ہے کہ یہ آدمی جھوٹا ہے اب اگر آپ مجھے اس کے حوالہ کر رہے ہیں تو آپ میرا ان کے ساتھ نکاح کیجئے تو حضرت علیؑ نے فرمایا کہ شاید اب زوجہ کو کہ تیرے دونوں گواہوں نے تیرا نکاح کر دیا یہ واقعہ اس بات کی دلیل ہے کہ قاضی کا فیصلہ ظاہر و باطن نافذ ہے

والقضاء فی مجتہد فیہ بخلاف رایہ ناسیا ملہبہ او عامدا لا ینفذ عندهما وہ یفتی واما عند ابی حنیفۃ ان کان ناسیا ملہبہ ینفذ وان کان عامدا ففیہ روايتان وعندهما لا ینفذ فی الوجہین لانه قضاء بما هو خطاء عنده قال القوی علی قولہما رحمۃ اللہ علیہما

ترجمہ: اور مختلف فیہ مسئلے میں فیصلہ کرنا اپنی رائے کے خلاف اپنے مذہب کو بھول کر یا قصد نافذ نہ ہوگا صاحبین کے نزدیک اور اسی پر فتویٰ ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر بھول کر ہو تو نافذ ہے اور اگر جان بوجھ کر ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں اور صاحبین کے نزدیک نافذ نہ ہوگا دونوں صورتوں میں اس لئے کہ یہ قضاء ہے اس چیز پر جو اس کے نزدیک غلط ہے اور فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔

**تشریح:** اگر قاضی اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ صادر کرے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب قاضی اپنی رائے کے خلاف فیصلہ صادر کرے تو یہ کام اس نے قصد کیا ہو گا یا ناسیاً ہو گا اگر ناسیاً ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ فیصلہ نافذ ہو گا اس لئے اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ کرنا قطعی طور پر غلط نہیں ہے بلکہ خطا محتمل صواب ہے اور اس کا اپنے مذہب کے مطابق فیصلہ کرنا صواب محتمل خطا ہے جب دونوں میں خطا اور صواب دونوں کا احتمال موجود ہے تو دونوں کو نہ خطا کہا جاسکتا ہے اور نہ صواب پس جب دونوں جانب برابر ہیں اور ایک جانب کے ساتھ اب قاضی کا حکم متصل ہو گیا تو اس سے رجوع نہ کیا جائے گا لہذا بھول کی صورت میں اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ کرنا نافذ ہو گا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور اگر قاضی نے اپنے مذہب کے خلاف قصد اور عمدہ فیصلہ کیا ہو تو اس کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں ایک روایت کے مطابق یہ فیصلہ پھر بھی نافذ ہو گا اس لئے کہ قاضی نے جو اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ دیا ہے وہ قطعاً غلط نہیں ہے بلکہ اس میں صواب کا بھی احتمال ہے اس لئے یہ نافذ ہو گا۔

اور دوسری روایت کے مطابق یہ فیصلہ نافذ نہ ہو گا اس لئے کہ قاضی نے اپنے دئے ہوئے فیصلے کے غلط اور فاسد ہونے کا گمان کیا ہے اور ہر شخص کے حق میں اس کا گمان معتبر ہوتا ہے لہذا اس کے گمان کے مطابق اس کے فیصلے کو فاسد قرار دیکر نافذ نہ ہو گا اور صاحبین کے نزدیک چاہے قاضی نے بھول کر اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ دیا ہو یا جان کر قصد اخلاف فیصلہ دیا ہو ہر صورت میں یہ فیصلہ نافذ نہ ہو گا اس لئے کہ قاضی کے گمان کے مطابق یہ فیصلہ غلط اور خطا ہے اور آدی سے اسکے گمان کے مطابق معاملہ کیا جاتا ہے اور اس کے گمان کے مطابق یہ فیصلہ غلط اور خطا ہے لہذا یہ نافذ نہ ہو گا۔

ولا یقضی علی الغائب الا بحضرة نائبه حقیقة کالوکیل او شرعاً کو صی القاضی او حکما بان کان

ما یدعی علی الغائب سبباً ما یدعی علی الحاضر کما اذا ادعی دار اعلیٰ رجل انه اشتراها من فلان

الغائب و اقام البینة علی ذی الید فان القاضی یقضی بهذه البینة علی الحاضر والغائب حتی

لو حضر الغائب وانکر لایلتفت الی انکاره

ترجمہ: اور قاضی کسی غائب پر حکم نہ کرے مگر اس کے نائب کے حاضر ہونے کی صورت میں چاہے حقیقہ ہو جیسے وکیل یا شرعاً ہو جیسے قاضی کا وصی یا حکماً ہو اس طور پر کہ غائب پر دعویٰ کرنا سبب ہو حاضر پر دعویٰ کرنے کے واسطے جیسے کہ کسی ایک آدمی پر گھر کا دعویٰ کیا کہ یہ گھر اس نے خریدا ہے فلاں غائب سے اور اس نے گواہ قائم کروئے صاحب قبضے پر تو قاضی فیصلہ کرے گا اس گواہ کی بناء پر حاضر اور غائب دونوں پر یہاں تک کہ اگر غائب حاضر ہو جائے اور انکار کرے تو اس کے انکار کی طرف التفات نہ کیا جائے گا

### فترج: قضاء علی الغائب جائز ہے یا نہیں؟

اس کے بارے اختلاف کا مذہب یہ ہے کہ قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے خواہ یہ قضاء اور فیصلہ غائب کے حق میں ہو یا اس کے خلاف ہونے دونوں صورتوں میں جائز نہیں ہے۔

اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اگر مدعی علیہ شہر سے غائب ہو یا شہر میں ہو لیکن اس کا ٹھکانہ کسی کو معلوم نہ ہو تو اس صورت میں قضاء علی الغائب جائز ہے اس لئے کہ جب شہر میں ہے نہیں اور نہ اس کا ٹھکانہ معلوم ہے تو تاخیر کی وجہ سے مدعی کا حق ضائع ہوتا ہے اسلئے قضاء علی الغائب جائز ہے

اور مدعی علیہ شہر میں ہو لیکن قاضی کی مجلس میں حاضر نہ ہو تو اس کے بارے میں امام شافعیؒ کی دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس صورت میں قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے اس لئے کہ مدعی علیہ کا حاضر کرنا ممکن ہے اور دوسری روایت کے مطابق اس صورت میں بھی قضاء علی الغائب جائز ہے

لیکن احناف فرماتے ہیں کہ چاہے مدعی علیہ شہر سے باہر ہو یا شہر کے اندر ہو ٹھکانہ معلوم ہو یا نہ ہو ہر صورت میں قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے

کیونکہ حضور ﷺ نے جب حضرت علیؓ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو فرمایا کہ اے علی اس وقت تک فیصلہ نہ کرنا جب تک تم دوسرے فریق کا کلام نہ سناؤ اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ دونوں بذات خود موجود ہوں یا اس کا قائم مقام حاضر ہو یعنی اس کا نائب حاضر ہو

نائب یا تو حقیقہ نائب ہوگا جیسے مدعی علیہ کا وکیل یا شرعاً نائب ہوگا جیسے قاضی کی طرف سے مقرر کردہ وصی اور یا حکماً نائب ہوگا جیسے کہ جس چیز کا دعویٰ غائب پر کرتا ہے وہ لازمی طور پر سبب ہو حاضر پر دعویٰ کرنے کیلئے

صورت اس کی یہ ہے کہ مدعی (عمران) نے دعویٰ کیا کہ یہ گھر جو مدعی علیہ (خالد) کے قبضے میں ہے یہ میرا ہے کیونکہ یہ میں نے

غلام غائب (زید) سے خریدا ہے اور مدعی (عمران) نے اس خریداری پر گواہ بھی پیش کر دئے گواہ پیش کرنے کے بعد قاضی نے مدعی (عمران) کے حق میں فیصلہ کر دیا تو یہ فیصلہ حاضر (خالد) یعنی مدعی علیہ پر بھی ہے اور غائب (زید) پر بھی ہے اب اگر زید حاضر ہو گیا اور اس نے انکار کیا کہ میں نے تو نہیں بیچا ہے تو اس کے انکار کی طرف التفات نہ کیا جائے گا کیونکہ خالد پر دعویٰ کا سبب بھی یہی ہے کہ اس نے زید سے خریدا ہے تو خالد زید کی طرف سے نائب حکمی موجود ہے جب نائب حکمی (خالد) موجود ہے تو یہ قضاء علی الغائب نہ ہوگی بلکہ اس کا قائم مقام موجود ہے اس لئے یہ قضاء جائز ہے

وان كان شرطاً لا يصح اى ان كان ما يدعى على الغائب شرطاً لما يدعى على الحاضر كما اذا ادعى عبد على مولاه انه علق عتقه بتطليق زید زوجته واقام بينة على التطبيق بغية زید اختلف فيه المشايخ والصحيح انه لا يقبل وانما يقبل في السبب دون الشرط لان السبب اصل بالنسبة الى المسبب فيكون الحاضر نائباً عن صاحب السبب وهو الغائب كالوكيل ولا كذلك اذا كان شرطاً والمالا يقتضى على الغائب في صورة الشرط اذا كان فيه ابطال حق الغائب اما اذا لم يكن كما اذا علق طلاق امرأته بدخول زید في الدار تقبل

ترجمہ: پس اگر شرط ہو تو صحیح نہیں ہے یعنی اگر غائب پر دعویٰ کرنا شرط ہو حاضر پر دعویٰ کرنے کیلئے جیسے کہ دعویٰ کیا غلام نے اپنے آقا پر کہ اس نے اس کی آزادی کو معلق کر دیا ہے زید کے اپنی بیوی کو طلاق دینے پر اور اس نے گواہ قائم کر دئے طلاق پر زید زید کے غائب ہونے کی حالت میں تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے اور صحیح یہ ہے کہ قبول نہیں ہے اور قبول ہوں گے سبب میں نہ کہ شرط میں اس لئے کہ سبب اصل ہے مسبب کے اعتبار سے تو حاضر نائب ہوگا صاحب سبب سے اور وہ غائب ہے جیسے کہ وکیل اور ایسا نہیں ہے جبکہ شرط ہو اور فیصلہ نہ کرے گا غائب پر شرط کی صورت میں اس وقت جب کہ اس میں غائب کے حق کا باطل کرنا لازم آتا ہو لیکن اگر ایسا نہ ہو جیسے کہ کسی نے اپنی بیوی کی طلاق کو معلق کر دیا زید کے گھر میں داخل ہونے پر تو قبول ہوں گے

**تشریح:** اگر غائب پر دعویٰ کرنا شرط ہو حاضر پر دعویٰ کرنے کیلئے:

اور اگر غائب پر دعویٰ کرنا حاضر پر دعویٰ کرنے کیلئے سبب نہ ہو بلکہ شرط ہو تو اس صورت میں حاضر کو غائب کی طرف سے نائب حکمی نہ ٹھہرایا جائے گا اور غائب پر فیصلہ نہ ہوگا مثلاً ایک غلام نے اپنے آقا پر یہ دعویٰ کیا کہ اس نے غلام کی آزادی کو معلق کر دیا ہے زید کی اپنی بیوی کو طلاق دینے پر یعنی غلام نے کہا کہ آقا نے یوں کہا ہے کہ جب زید اپنی بیوی کو طلاق دیدے تو تو آزاد ہے اور پھر غلام نے دو گواہ قائم کر دئے کہ زید نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی ہے اس حال میں کہ زید غائب ہے تو اس مسئلے کے بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے بعض حضرات کے نزدیک اس مسئلے میں بھی حاضر غائب کی طرف سے نائب حکمی ہو سکتا ہے اور حاضر پر فیصلہ کرنا غائب پر فیصلہ سمجھا جائے گا



کیونکہ اس کا نائب حکمی موجود ہے لیکن صحیح مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں غائب کے خلاف بینہ نہ سنے جائیں گے اور غائب کے خلاف فیصلہ نہ کرے گا

فرماتے ہیں کہ سبب میں حاضر کو غائب کا نائب سمجھا جائے گا نہ کہ شرط میں اس لئے کہ سبب اصل ہے مسبب کے واسطے نہ کہ شرط لہذا سبب کی صورت میں حاضر کو غائب کا نائب حکمی سمجھا جائے گا جیسے کہ وکیل موکل کا نائب ہوتا ہے اور شرط میں حاضر کو غائب کا نائب حکمی نہ سمجھا جائے گا اس لئے کہ شرط ضعیف ہے اور سبب قوی ہے

**وانما لا یقضى على الغائب في صورة الشرط :** ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر زید اپنے گھر میں داخل ہوا تو تجھے طلاق دے دو گواہ قائم کر دئے کہ زید گھر داخل ہوا ہے تو بیوی پر طلاق واقع ہوگی حالانکہ یہ مسئلہ بھی پہلے مسئلے کے مانند ہے یعنی یہاں بھی غائب پر جو کچھ دعویٰ ہے وہ حاضر پر ثبوت حق کی شرط ہے لہذا یہاں بھی شرط کا اعتبار نہ ہونا چاہئے جیسے کہ پہلے مسئلے میں ہوا ہے شارح نے اس کا جواب دیدیا

جواب : جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں پر دخول دار کو شرط قرار دینے سے غائب کا حق باطل کرنا لازم نہیں آتا اس لئے یہ قضاء علی الغائب نہیں ہوئی جب قضاء علی الغائب نہیں ہے تو اس میں بینہ قبول ہوں گے اور پہلے مسئلہ میں قضاء علی الغائب لازم ہوتی ہے اس لئے بینہ قبول نہ ہوں گے

وبفرض مال الیتیم ویکتب ذکر الحق یجوز للقاضی اقراض مال الیتیم لانه محافظۃ والقاضی قادر علی اخذه متى شاء ولا یجوز للوصی لعدم قدرته علی الاخذ وكذا للاب فی الاصح فلو فعل یضمن واذا افرض القاضی کتب فی ذلک وثیقة

ترجمہ : اور قاضی یتیم کا مال قرض دیدے اور اس حق کی تحریر لکھ دے جائز ہے قاضی کیلئے یتیم کا مال قرض دینا کیونکہ اس میں حفاظت ہے اور قاضی قادر ہے اس کے لینے پر جب چاہے اور وصی کیلئے یہ جائز نہیں ہے کیونکہ اس کو قدرت نہیں ہے لینے پر اور اسی طرح باپ کیلئے بھی صحیح روایت میں اگر اس نے یہ کام کیا تو ضامن ہوگا اور جب قاضی قرض دے تو اس پر ایک دستاویز لکھ

**تشریح :** قاضی یتیم کا مال قرض دے سکتا ہے :

قاضی یتیم کا مال قرض دے سکتا ہے اس لئے کہ یتیم کا مال حفاظت کا محتاج ہے قاضی تو خود فارغ نہیں ہے کہ اس کی حفاظت کر سکے تو ضرور بالضرور یا تو کسی کو بطور امانت سپرد کرے گا۔ یا قرض دے گا قرض دینے میں یتیم کا فائدہ ہے اس لئے کہ اگر

امانت امین کی تعدی کے بغیر ہلاک ہو جائے تو امین پر ضمان نہیں آتا اور اگر قرض ہلاک ہو جائے تو مقرض پر ضمان آتا ہے اس لئے قرض دینے میں یتیم کا فائدہ ہے لہذا قاضی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ یتیم کا مال قرض دیدے اور رہا یہ احتمال کہ ہو سکتا ہے مقرض قرض ہی کا انکار کر بیٹھے تو یتیم کا مال ہلاک ہو جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ قاضی نے اس پر دستاویز لکھی ہے اور انکار کی صورت میں قاضی اس مال کے لینے پر قادر ہے اپنے پولیس کے ذریعے نکلوا سکتا ہے

لیکن وصی کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ یتیم کا مال کسی کو قرض دیدے اسلئے کہ ممکن ہے کہ مقرض قرض سے انکار کرے اور وصی اس سے لینے پر قادر نہیں ہے تو یتیم کا مال ہلاک ہو جائے گا

اسی طرح صحیح روایت کے مطابق باپ کو بھی یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اپنے چھوٹے بچے کا مال کسی کو قرض دیدے کیونکہ ممکن ہے کہ مقرض قرض سے انکار کرے تو چھوٹے بچے کا مال ہلاک ہو جائے گا اس لئے کہ باپ کو لینے پر قدرت حاصل نہیں ہے اگر وصی اور باپ نے یہ کام کیا یعنی وصی نے یتیم کا مال قرض دیدیا یا باپ نے چھوٹے بچے کا مال قرض دیدیا اور مال ہلاک ہو گیا تو ان دونوں پر ضمان آئے گا اس لئے کہ ان دونوں کے پاس مال حاصل کرنے پر طاقت نہیں تھی تو مال قرض دینا ابتداء سے تعدی شمار ہوگا اور تعدی کی صورت میں ضمان آتا ہے اس لئے اس صورت میں ضمان آئے گا

شارح فرماتے ہیں کہ جب قاضی یتیم کا مال قرض دیتا ہے تو قاضی کو چاہئے کہ اس پر ایک دستاویز لکھ دے تاکہ قاضی کو پھر یاد رہے کہ یتیم کا مال فلاں کو قرض دیا ہے تاکہ اس سے پھر واپس کر سکے

واللہ اعلم

۱۹ جون ۲۰۰۷ء

۳ جمادی الثانی ۱۴۲۸ھ

## باب التحکیم

(یہ باب ہے فیصل اور ثالث مقرر کرنے کے بیان میں)

تحکیم کے معنی: تحکیم باب تفعیل کا مصدر ہے معنی ہیں حکم مقرر کرنا ثالث اور فیصل مقرر کرنا جب دونوں فریق اپنے جھگڑے کا فیصلہ تیسرے آدمی کو حوالہ کریں تو اس تیسرے آدمی کو حکم محکم اور ثالث کہتے ہیں باب التحکیم کو باب القضاء سے اس لئے مؤخر کر دیا کہ قاضی کا درجہ محکم سے اعلیٰ ہے اس لئے کہ قاضی کا فیصلہ ہر کسی پر نافذ ہوتا ہے اور محکم کا فیصلہ صرف ان لوگوں پر نافذ ہوتا ہے جنہوں نے محکم بنایا ہے نیز قاضی کا فیصلہ حدود اور قصاص سب میں نافذ ہوتا ہے اور محکم کا فیصلہ حدود اور قصاص میں نافذ نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ محکم کا درجہ قاضی سے کم ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اعلیٰ کا ذکر پہلے ہوتا ہے اور ادنیٰ کا بعد میں اس لئے باب القضاء کو باب التحکیم پر مقدم کر دیا۔

تحکیم کا جواز: تحکیم کا جواز کتاب اللہ، سنت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے۔

کتاب اللہ سے: چنانچہ کتاب اللہ میں ارشاد خداوندی ہے، "وان خفتم شقاق بینہما فابعنوا حکما من اہلہ و حکما من اہلہا"، یہ آیت حکم بنانے کے جواز پر دلالت کرتی ہے جب زوجین کے درمیان حکم بنانا جائز ہے تو دوسرے معاملات میں بھی حکم بنانا جائز ہوگا

حدیث سے: حدیث شریف میں ہے کہ ابو شریح نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے پاس میری قوم آتی ہے اور میں ان کے درمیان فیصلہ کرتا ہوں تو وہ میرے فیصلے پر راضی ہوتی ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ تو بہت اچھی بات ہے یہ حدیث بھی تحکیم کے جواز پر دلالت کرتی ہے

اجماع سے: تمام صحابہ کرام تحکیم کے جواز پر متفق ہیں چنانچہ حضرت عمرؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے درمیان کسی بات میں نزاع تھا تو دونوں بزرگوں نے حضرت زید بن ثابتؓ کو حکم مقرر کیا تھا حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے درمیان حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت عمرو بن العاصؓ حکم مقرر ہوئے تھے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تحکیم کے جواز پر سب صحابہ کرام کا اتفاق ہے (از اشرف الہدایہ جلد ۹ ص ۳۰۸)

وصح تحکیم الخصمین من صلح قاضیا ولنزہما حکمہ بالبینۃ والنکول والاقرار واخبارہ

باقرار احد الخصمین و بعدالة الشاهدين حال ولايته ای صح اخباره باقرار احد الخصمین و بعدالة الشاهدين فی زمان ولايته لان اخباره حال ولايته قائم مقام شهادة رجلین بخلاف ما اذا اخبر بعد الولاية لانه التحق بواحد من الرعايا فلا بد من الشاهد الآخر وبخلاف ما اذا اخبر بانه قد حکم لانه اذا حکم العزل فلا یقبل اخباره

ترجمہ: اور صحیح ہے فریقین کا حکم بنانا اس شخص کو جس میں قاضی بننے کی صلاحیت ہو اور لازم ہوگا دونوں پر اس کا فیصلہ گواہوں کی بناء پر اور قسم سے انکار اور اقرار کی بناء پر اور صحیح ہے اس کا خبر دینا دونوں خصمین میں سے ایک کے اقرار پر اور گواہوں کی عدالت پر اپنی ولایت کے زمانے میں یعنی صحیح ہے اس کا خبر دینا خصمین میں سے ایک کے اقرار پر اور گواہوں کی عدالت پر اپنی ولایت کے زمانے میں کیونکہ اس کا خبر دینا اپنی ولایت کے زمانے میں دو گواہوں کی گواہی کے قائم مقام ہے برخلاف اس کے کہ جب اس نے خبر دیدی ولایت کے بعد اس لئے کہ اب وہ رعایا کا ایک فرد ہو گیا تو ضروری ہے دوسرا گواہ اور برخلاف اس کے جب اس نے خبر دیدی کہ اس نے فیصلہ کیا ہے اس لئے کہ جب اس نے فیصلہ کیا تو اب وہ معزول ہو گیا اب اس کا خبر دینا قبول نہ ہوگا

تشریح: کس کو حکم بنانا جائز ہے؟

فریقین ہر اس شخص کو حکم بنا سکتے ہیں جس میں قاضی بننے کی صلاحیت ہو یعنی جس کو قاضی بنانا جائز ہے اس کو حکم بنانا بھی جائز ہے اور جس کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے اس کو حکم بنانا بھی جائز نہ ہوگا لہذا کسی غلام یا حربی کا فریادی کو کا فر کو مسلمان کے حق میں حکم بنانا جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ لوگ قاضی بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے تو ان کو حکم بنانا بھی جائز نہ ہوگا ہاں ایک ذمی دوسرے ذمی کو حکم بنا سکتا ہے۔ پس جب فریقین نے ایسے شخص کو حکم بنایا جس میں قاضی بننے کی صلاحیت ہو اور حکم نے شریعت کے موافق فیصلہ کیا تو اب دونوں فریقین پر یہ فیصلہ تسلیم کرنا لازم ہے اب کسی کو اختیار نہیں ہے کہ اس سے رجوع کرے۔ اور حکم بھی اس طریقے پر فیصلہ کرے گا جس طریقے پر قاضی فیصلہ کرتا ہے یعنی سب سے پہلے مدعی سے گواہ طلب کرے گا اگر مدعی نے بینہ پیش نہ کئے تو مدعی علیہ سے قسم لے گا اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو اس کے خلاف فیصلہ کرے گا اسی طرح حکم مدعی کے اقرار پر بھی فیصلہ کر سکتا ہے حکم نے ایک فریق کو کہا کہ تو نے میرے سامنے اپنے ساتھی کے حق کا اقرار کیا تھا اور میں نے تیرے اقرار کی بناء پر اس کے حق میں فیصلہ کر دیا یا یوں کہا کہ میرے سامنے گواہوں نے گواہی دی اور میں نے گواہوں کی تعدیل بھی کی ہے اور گواہ عادل ثابت ہوئے اس لئے میں نے تیرے خلاف فیصلہ کیا تو حکم کا یہ قول معتبر ہوگا یہ اس وقت جب کہ دونوں فریق اس کے حکم بنانے پر قائم ہوں یعنی اس کی ولایت باقی ہو کیونکہ جب تک حکم اپنی ولایت پر قائم ہے تو اس کی خبر دینا دوسروں کی گواہی کے قائم مقام

ہے لیکن جب اس کو ولایت سے معزول کر دیا گیا اور پھر یہ حکم خبر دے رہا ہے کہ تو نے میرے سامنے اقرار کیا تھا تو اس کا یہ قول معتبر نہ ہوگا اس لئے جب یہ معزول ہو گیا تو اب رعایا کا ایک فرد ہو گیا تو گویا کہ ایک گواہ ہو اور دوسرا گواہ موجود نہیں ہے اور ایک گواہ کی گواہی معتبر نہیں ہوتی جب تک دوسرا گواہ موجود نہ ہو۔ اسی طرح جب حکم نے فیصلہ کرنے بعد کہا کہ میں نے فلاں فیصلہ کیا تھا فلاں کے حق میں تو اب اس کا یہ قول معتبر نہ ہوگا اس لئے کہ جب اس نے فیصلہ کر دیا تو اب وہ معزول ہو گیا اور معزول ہونے کے بعد اس کی ولایت باقی نہیں رہتی جب ولایت باقی نہیں ہے تو اس کا قول کرانی حکمت بھی قبول نہ ہوگا جیسے کہ معزول قاضی کا قول معزول ہونے کے بعد قبول نہیں ہوتا لہذا حکم کا قول بھی قبول نہ ہوگا

ولکل منهما ان يرجع قبل حکمه

ترجمہ: اور دونوں کو یہ حق ہے کہ رجوع کرے اس کے فیصلہ کرنے سے پہلے

تشریح: جب دونوں نے حکم کو اپنی باہمی رضامندی سے حکم مقرر کر دیا تو یہ آدمی حکم مقرر ہو گیا اب فیصلہ کرنے سے پہلے دونوں نے یا ایک نے اس حکم سے رجوع کیا یعنی یوں کہا کہ اب تم ہمارے حکم نہیں ہو تو یہ رجوع معتبر ہے یعنی اب وہ معزول ہو گیا کیونکہ وہ تو دونوں کی رضامندی سے حکم مقرر ہوا تھا اب جب دونوں کی یا ایک کی رضامندی ہو گئی تو حکم باقی نہ رہی اس لئے کہ جب ایک چیز کا وجود دو چیزوں سے مرکب ہو تو اس کے موجود رہنے کیلئے دونوں چیزوں کا وجود ضروری ہے لیکن اس کے معدوم ہونے کیلئے دونوں چیزوں کا معدوم ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اگر دونوں میں ایک بھی معدوم ہو جائے تو وہ چیز معدوم ہو جائے گی لیکن اگر حکم نے فیصلہ کر دیا تو فیصلہ کرنے کے بعد کسی فریق کو رجوع کرنے کا حق نہیں ہے جیسے کہ قاضی جب فیصلہ کرے اور اس کے بعد اس کو معزول کر دیا جائے تو اس کا فیصلہ باطل نہیں ہوتا اسی طرح حکم کا فیصلہ بھی باطل نہ ہوگا اس لئے کہ حکم نے جس وقت حکم دیا تھا اس وقت اس کو دونوں پر ولایت حاصل تھی اور صاحب ولایت کا حکم لازم ہوتا ہے اس لئے حکم کا مذکورہ حکم بھی لازم ہوگا

ولا يصح حكم المحكم والمؤلى لابويه وولده وعمره كما لا يصح الشهادة لهؤلاء ولا التحكيم

فی حد و قود لانهما لا يملكان دمهما وللهذا لا يملكان ابا حته

ترجمہ: اور صحیح نہیں ہے حکم کا فیصلہ اور قاضی کا اپنے والدین کیلئے اور اولاد کیلئے اور اپنی بیوی کیلئے جیسے کہ صحیح نہیں ہے اس کیلئے گواہی دینا اور جائز نہیں ہے حکم بنانا حد اور قصاص میں اس لئے کہ یہ دونوں اپنے خون کے مالک نہیں ہیں تو اس کی اہلیت کے بھی مالک نہ ہوں گے

تشریح: حکم کا فیصلہ اپنے والدین کے حق میں نافذ نہ ہوگا:

مسئلہ یہ ہے کہ حکم کا حکم اور فیصلہ اپنے والدین کی اپنی اولاد اور بیوی کے حق میں نافذ نہ ہوگا جیسے کہ قاضی کا حکم ان کے حق میں نافذ نہیں ہوتا اور جیسے کہ ان لوگوں کے حق میں حکم اور قاضی کی گواہی قبول نہیں ہوتی کیونکہ یہ کل تہمت ہے ہاں ان کے خلاف حکم اور قاضی کا حکم نافذ ہوتا ہے کیونکہ اس میں تہمت نہیں ہے

حکم کا فیصلہ حد اور قصاص میں نافذ نہیں ہوتا:

حدود اور قصاص میں کسی کو حکم بنانا جائز نہیں ہے کیونکہ حکم بنانے والوں کو اپنی جان اور خون پر ولایت حاصل نہیں ہے اور اپنے خون مباح کرنے کا اختیار نہیں، یا گیا تو ان کی رضامندی سے ان کا خون مباح نہ ہوگا جب ان کی رضامندی سے ان کا خون مباح نہیں ہوتا تو قصاص میں کسی کو حکم مقرر کرنا بھی جائز نہ ہوگا نیز حکم کا حکم ان دونوں کے علاوہ کے حق میں حجت نہیں ہے اس لئے حکم مقرر کرنے میں شبہ ہو گیا اور حدود و قصاص شے سے ساقط ہوتے ہیں اس لئے حدود اور قصاص میں حکم مقرر کرنا جائز نہیں ہے۔

قالوا وضح فی سائر المجتہدات ولا یفتی بہ دفعا بجاسر العوام قال مشائخنا ان تخصص هذه الروایة وهی قوله ولا یجوز التحکیم فی الحدود والقصاص یدل علی جواز التحکیم فی جمیع المجتہدات کالکنایات وفسخ الیمین ونحوهما وتخصیص المجتہدات بالذکر لنفی الحکم عما عداہ فان مالیس للاجتهاد فیہ مساع کالثابت بالکتاب والسنة المشهورة او الاجماع لاشک فی صحة التحکیم فی ذلک ولانذته الزام الخصم فان المتبايعین ان حکمًا حکمًا فالمحکم یجبر المشتري علی تسليم الثمن والبائع علی تسليم المبيع ومن امتنع یحبسه فلذکر المجتہدات لیدل علی غیرها بالطریق الاولی واذ اصح التحکیم فی جمیع القضايا لا یفتی بذلك لان العوام یجاسرون علی ذلک فیقل الاحتیاج الی القاضی فلا یبقی لحکام الشرع رونق ولا للمحکمة جمال وزینة

ترجمہ: اور صحیح ہے حکم بنانا تمام اجتہادی مسائل میں لیکن اس کا فتویٰ نہ دیا جائے گا عوام کی جرأت اور ولیری کو دفع کرنے کیلئے ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس روایت کی تخصیص یعنی کہ حکم بنانا جائز نہیں ہے حدود اور قصاص میں ولایت کرتی ہے اس بات پر کہ تمام مسائل میں حکم بنانا جائز ہے جیسے کنایات یمین کو فتح کرنا وغیرہ اور مجتہدات یعنی اجتہادی مسائل کی تخصیص کرنا اس کے ماسوا سے حکم کی نفی کرنے کیلئے نہیں ہے کیونکہ جس مسئلہ میں اجتہاد کیلئے کوئی دخل نہ ہو جیسے کتاب اللہ اور سنت مشہورہ اور اجماع



ثابت شدہ مسئلہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس میں حکم بنانا جائز ہے اور اس کا فائدہ خصم پر الزام ہے اس لئے کہ بائع اور مشتری نے جب ایک شخص کو حکم بنایا تو محکم یعنی ثالث مشتری کو مجبور کرے گا شمن سپرد کرنے پر اور بائع کو مجبور کرے گا بیع سپرد کرنے پر اور جو اس سے رک گیا اس کو قید کرے گا تو مجتہدات کو ذکر کر دیا تا کہ دوسرے پر بطریقہ اولیٰ دلالت کرے اور جب صحیح ہے حکم بنانا تمام مسائل میں تو اس کا فتویٰ نہ دیا جائے گا کیونکہ عوام اس پر جری اور دلیر ہو جائیں گے تو قاضی کی طرف احتیاج کم ہو جائے گا تو شریعت کے حکام کی کوئی رونق باقی نہیں رہے گی اور نہ مجلس قضاء کا کوئی جمال اور زینت باقی رہے گی

تشریح: تمام اجتہادی مسائل میں حکم بنانا جائز ہے:

لفہام نے فرمایا ہے کہ تمام اجتہادی مسائل میں حکم بنانا جائز ہے لیکن اس کا فتویٰ نہ دیا جائے کیونکہ اس سے پھر عوام جری اور دلیر ہو جائیں گے اور ہر مسئلے میں اپنی خواہش کے مطابق حکم بنائیں گے اور ان سے فیصلہ کروائیں گے

مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس روایت کی تخصیص کہ حدود اور قصاص میں حکم بنانا جائز نہیں ہے یہ روایت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حدود اور قصاص کے علاوہ تمام مسائل میں حکم بنانا جائز ہے جیسے کنایات اور یمین کو فسخ کرنا یعنی احناف کے نزدیک الفاظ کنائی کے ساتھ طلاق بائن واقع ہوتی ہے سوائے تین الفاظ کے اور امام شافعی کے نزدیک احناف کے نزدیک الفاظ کنائی کے ساتھ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اسی طرح جب ایک آدمی نے ایک عورت سے کہا ان کتکب قامت طالق تو احناف کے نزدیک یہ یمین یعنی تعلیق معتبر ہے لہذا اگر اس آدمی نے اس عورت کے ساتھ نکاح کیا تو احناف کے اس پر طلاق واقع ہوگی اور امام شافعی کے نزدیک چونکہ الفاظ بولنے وقت وہ عورت اس کے نکاح میں نہیں تھی لہذا جب اس کے بعد اس نے اس عورت کے ساتھ کے نکاح کیا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی لہذا اگر حکم نے اس یمین کے فسخ ہونے کا حکم دیدیا یعنی یہ حکم کیا کہ بس یمین یعنی تعلیق باطل ہے لہذا نکاح کے بعد اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی تو یہ حکم معتبر ہوگا کیونکہ یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے جس میں ایک جانب پر حکم کرنے یعنی امام شافعی کے مسلک پر فیصلہ کرنے سے مسئلہ قابل عمل ہو جاتا ہے۔

**وتخصیص المجتہدات بالذکر:** ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ تمام اجتہدات یعنی اجتہادی مسائل میں حکم بنانا جائز ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر اجتہادی مسائل یعنی جو مسائل قرآن اور سنت مشہورہ اور اجماع امت سے ثابت ہیں اس میں حکم بنانا جائز نہ ہوگا

جواب: شارح نے جواب دیدیا کہ مفہوم مخالف معتبر نہیں کیونکہ مجتہدات کے ذکر کرنے سے غیر مجتہدات کی نفی لازم نہیں آتی اس لئے کہ جن مسائل میں اجتہاد کا دخل نہیں ہے بلکہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ یا اجماع امت سے ثابت ہیں اس میں حکم بنانا

جائز ہے اس میں کوئی شک نہیں ہے

**وفائدته الزام الخصم :** ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ جب ایک مسئلہ خود کتاب اللہ اور سنت میں موجود ہے تو اس میں حکم بنانے کی کیا ضرورت ہے بلکہ براہ راست کتاب اللہ اور سنت پر عمل کیوں نہیں کیا جاتا

**جواب :** حکم بنانے کا فائدہ یہ ہے کہ جب بائع اور مشتری نے کسی کو حکم بنایا اور حکم نے کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے مطابق فیصلہ سنایا اور پھر دونوں میں سے ایک نے اس پر عمل کرنے سے انکار کیا تو حکم اس پر جبر کر سکتا ہے یعنی مشتری پر زبردستی کرے گا کہ ثمن سپرد کر دے اور بائع پر زبردستی کرے گا کہ بیع سپرد کر دے اور جو حوالہ کرنے سے رک جائے اس کو قید بھی کر سکتا ہے کیونکہ ان دونوں پر اس کو ولایت حاصل ہے تو اگر حکم کا فیصلہ نہ ہوتا بلکہ یہ لوگ یا ہی رضامندی سے فیصلہ کرتے تو ان کو ایک دوسرے پر جبر کی ولایت حاصل نہ ہوتی تو اس فائدے کے واسطے ان مسائل میں حکم بنانا جائز ہے اور حکم کا فیصلہ لازم ہوگا

تو مجتہدات کو ذکر کرنا کہ اجتہادی مسائل میں حکم بنانا جائز ہے یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ غیر اجتہادی مسائل یعنی منصوص مسائل میں بطریقہ اولیٰ حکم بنانا جائز ہوگا۔ آگے شارح فرماتے ہیں کہ جب تمام مسائل میں حکم بنانا جائز ہے تو جواز اپنی جگہ ہے لیکن اس کا فتویٰ نہ دیا جائے کیونکہ پھر عوام جری ہو جائیں گے اور اپنی خواہش کے مطابق جس کو چاہے حکم بنائیں گے اور اپنی خواہش کے مطابق فیصلہ کروائیں گے ایک تو حکام شرع کا دبدبہ اور رونق بھی ختم ہو جائے گا دوسرا مجلس قضاء کی بھی ذیبت اور وقار نہیں رہے گا اور تیسرا اتباع ہوا اور اتباع نفس کا غلبہ ہو جائے گا ان وجوہ کی بناء پر فتویٰ نہ دیا جائے گا۔

وحکم المحکم فی دم خطاء بالذیۃ علی العاقلۃ لاینفذ لان العاقلۃ لم یحکموہ وکلان حکم بالذیۃ علی القاتل لاینفذ ایضا فینقضہ القاضی و یقضی علی العاقلۃ لان حکم المحکم مخالف لمذہب القاضی ومخالف للنص وهو قولہ علیہ السلام قوم افدوہ ومعنی عدم نفاذہ علی العاقلۃ ان للمحکم لایکون ولایۃ طلب الذیۃ من العاقلۃ وحسبہم ان امتنعوا فان رفع حکمہ الی قاض آخر ان والقی مذہبہ امضاه والابطالہ ای لیس حکم المحکم مثل حکم المولیٰ ان المختلف فیہ یصیر مجمعا علیہ بہ

ترجمہ: اور محکم کا فیصلہ قتل خطاء میں عاقلہ پر نافذ نہ ہوگا اس لئے کہ عاقلہ نے اس کو حکم نہیں بنایا ہے اور اسی طرح اگر اس نے دیت کا فیصلہ کیا قاتل پر تو تب بھی نافذ نہ ہوگا تو قاضی اس کو توڑ دے گا اور عاقلہ پر فیصلہ کرے گا اس لئے کہ محکم کا فیصلہ قاضی کے مذہب کا بھی خلاف ہے اور نص کا بھی خلاف ہے اور وہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ کھڑے ہو جاؤ اس کی دیت ادا کرو اور عاقلہ پر نافذ نہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ محکم کو دیت کے مطالبے کا حق نہیں ہے عاقلہ سے اور ان کو قید کرنے کا اگر وہ

کہ جائیں اور اگر اس کا حکم لے جایا گیا دوسرے قاضی کے پاس پس اگر اس کے مذہب کے مطابق ہو تو جاری رکھے ورنہ  
اس کو دے یعنی محکم کا فیصلہ قاضی کے فیصلے کی طرح نہیں ہے کہ مختلف فیہ مسئلہ اس سے مجمع علیہ بن جائے  
تفریح: محکم عاقلہ پر دیت کا فیصلہ نہیں کر سکتا:

اگر قتل خطاء میں دو آدمیوں نے کسی کو محکم بنادیا اور محکم نے قاتل کے عاقلہ پر دیت کا فیصلہ کر دیا تو یہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا عاقلہ پر  
اس لئے کہ عاقلہ نے اس حکم نہیں بنایا ہے لہذا اس کو عاقلہ پر ولایت حاصل نہیں ہے جب عاقلہ پر ولایت حاصل نہیں ہے تو  
ان پر فیصلہ بھی نہیں کر سکتا کیونکہ حکم کا فیصلہ تو ولایت کی بناء پر ہوتا ہے اور اس کو ولایت حاصل ہے نہیں۔ اور اگر حکم نے قتل خطاء  
میں دیت کا فیصلہ صرف قاتل پر کر دیا کہ قاتل اکیلا دیت ادا کرے گا تو یہ فیصلہ بھی نافذ نہ ہوگا بلکہ قاضی پر لازم ہے کہ اس  
فیصلے کو توڑے اور عاقلہ پر فیصلہ کرے اس لئے کہ یہ فیصلہ قاضی کے مذہب کا خلاف ہے کیونکہ قاضی کا مذہب یہ ہے کہ قتل  
خطاء میں فیصلہ عاقلہ پر ہوتا ہے اور نص کا بھی خلاف ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ "تو موافقہ  
یعنی عاقلہ سے فرمایا کہ تم کھڑے ہو جاؤ اس کی دیت ادا کرو تو حضور ﷺ نے دیت کا فیصلہ عاقلہ پر کیا ہے نہ کہ صرف قاتل پر  
اور غیرہ بن شعبہ کی حدیث ہے جس میں جنین کی دیت کا بیان ہے عاقلہ پر تفصیل ہدایہ وغیرہ میں ہے۔ عدم نفاذ کے معنی یہ ہیں  
کہ حکم کو یہ ولایت اور حق حاصل نہیں ہے کہ عاقلہ سے دیت کا مطالبہ کرے اور اگر وہ ادا کرنے سے انکار کریں تو حکم ان کو قید  
میں والے تو یہ حق حکم کو حاصل نہیں ہے کیونکہ انہوں نے اس کو حکم بنایا نہیں ہے تو اس کو ان پر کیسے ولایت حاصل ہو جائے گی۔  
فرماتے ہیں ہے کہ جب حکم کا فیصلہ قاضی کے دربار میں لے جایا گیا اور یہ فیصلہ قاضی کے مذہب کے موافق ہو تو قاضی کو چاہئے  
کہ اسی فیصلے کو جاری کرے کیونکہ اگر قاضی اس کو توڑے گا تو پھر بھی یہی فیصلہ کرے گا تو توڑنے میں اور پھر جوڑنے میں کوئی  
تکلیف نہیں ہے اس لئے اسی کو جاری رکھے اور اگر اس کے مذہب کے خلاف ہو تو پھر اس کو توڑ دے اور اپنے مذہب کے موافق  
فیصلہ صادر کرے یعنی محکم کا فیصلہ اور حکم قاضی کے فیصلے اور حکم کے مانند نہیں ہے اسلئے کہ قاضی اگر ایک مختلف فیہ مسئلے میں اپنے  
مذہب کے خلاف حکم کرے اور پھر دوسرے قاضی کے پاس اس کا یہ حکم لے جایا جائے تو دوسرا قاضی اس کے حکم کو نہیں توڑے گا  
اگرچہ اس کے مذہب کے خلاف ہو اس لئے کہ مختلف فیہ مسئلہ قاضی کے حکم سے مجمع علیہ بن جاتا ہے لیکن حکم کے فیصلے سے مختلف  
فیہ مسئلہ مجمع علیہ نہیں بنتا اس لئے قاضی کو اختیار ہے کہ اگر فیصلہ اس کے مذہب کے مخالف ہو تو وہ اس کو توڑ دے اور اپنے مذہب  
کے موافق فیصلہ کرے۔ واللہ اعلم

## مسائل شتی منہ

مسائل شتی کی تعریف: مصنفین کی یہ عادت ہے کہ کسی کتاب یا باب میں اگر کچھ مسائل ذکر کرنے سے رہ گئے ہوں تو ان کو اس کتاب یا باب کے آخر میں ذکر کرتے ہیں اور اس کا عنوان مسائل شتی یا مسائل منثورہ یا مسائل متفرقہ رکھتے ہیں یہاں بھی اسی عادت کے مطابق کتاب القضاء کے آخر میں مسائل شتی کے عنوان سے انہیں مسائل کو ذکر کر کیا جائے گا جو کتاب القضاء میں ذکر کرنے سے رہ گئے ہیں۔

ولیس لصاحب سفلی علیہ علو لأخوان یتد فی سفله او ینقب کوة بلارضی الآخر ترجمہ: اور چلی منزل والے کیلئے جس کے اوپر بالا خانہ دوسرے کا ہو تو اس کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ اس میں میخ گاڑے یا اس میں روشندان بنائے دوسرے کی رضامندی کے بغیر۔

تشریح: دو منزلہ مکان میں ایک ساتھی دوسرے کی اجازت کے بغیر کوئی کام کر سکتا ہے یا نہیں؟ مسئلہ یہ ہے کہ دو منزلہ مکان جس میں چلی منزل ایک ساتھی کی ہو اور بالائی منزل دوسرے ساتھی کی ہو تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہر ایک ساتھی کو اپنی منزل میں مزید کوئی تصرف کرنا جائز نہیں ہے اپنے ساتھی کی رضا کے بغیر نہ نیچے منزل والا اس میں میخ گاڑ سکتا ہے اور نہ اس میں روشندان بنا سکتا ہے اور نہ بالا خانے والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس کے اوپر کوئی اور عمارت بنائے یا اس کے ارد گرد دیوار بنائے اپنے ساتھی کی رضا کے بغیر۔

اور حضرات صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو وہ کام کرنے کا اختیار حاصل ہے جو دوسرے کی عمارت کیلئے مضر نہ ہو یعنی نیچے منزل والا ہر وہ کام کر سکتا ہے جو بالا خانہ کیلئے مضر نہ ہو اور بالا خانے والا ہر وہ کام کر سکتا ہے جو نیچے منزل کیلئے مضر نہ ہو اور اگر مضر ہو تو پھر نہیں کر سکتا۔

کیونکہ صاحبین کے نزدیک اصل اباحت ہے جب تک ضرر نہ ہو تو ہر ایک کو اپنے حق میں تصرف کرنے کا حق حاصل ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصل ممانعت ہے اسلئے کہ ہر ایک کا اپنے حق میں تصرف کرنا ایک ایسے امر میں تصرف کرنا ہے جس کے ساتھ غیر کا حق محترم وابستہ ہے اور جس چیز کے ساتھ غیر کا حق محترم وابستہ ہو اس میں تصرف کرنا مقید ہے اس کی رضامندی پر جیسے کہ رہن میں راہن تصرف نہیں کر سکتا مرتہن کی اجازت کے بغیر اس لئے کہ اس کے ساتھ مرتہن کا حق محترم وابستہ ہے تو اسی طرح یہاں پر بھی ہر ایک کا اپنے حق میں تصرف کرنا ایسے حق میں تصرف کرنا ہے جس کے ساتھ غیر کا حق محترم وابستہ ہے لہذا اس کی

زمانہ کی کے بغیر جائز نہ ہوگا۔

والاھل زائغۃ مستطیلۃ تنشعب منها مستطیلۃ غیر نافذۃ فتح باب فی القصویٰ وفی مستطیلۃ  
لنق طرفاھا بہا لہم ذلک فی القصویٰ ای فی المشعبۃ من الاولیٰ وقولہ لنق طرفاھا ای اتصل  
طرفاھا بالمستطیلۃ والمراد بطرفیہا نہایۃ سمعھا وهذا اذا کانت مثل نصف دائرۃ او اقل حتی لو کانت  
اکثر من ذلک لا یفتح فیہا الباب فلتصور صورتین فی الاولیٰ یکون لہ فتح الباب دون الثانیۃ والفرق ان  
الاولیٰ تصیر ساحتہ مشترکۃ بخلاف الثانیۃ فانہ اذا کان داخلہا اوسع من مدخلہا تصیر موضعہا اخر غیر  
تابع للاولیٰ۔

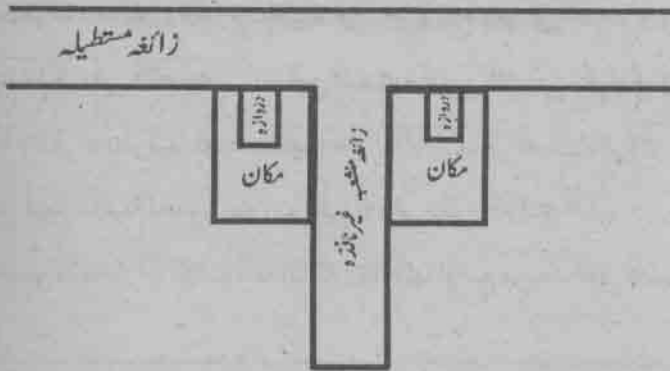
ترجمہ: ایک لمبی گلی ہے جس سے دوسری لمبی گلی نکلتی ہے جو آ پار نہیں تو پہلی گلی والوں کیلئے یہ حق نہیں ہے کہ دروازہ کھول  
دے دوسری گلی میں اور گول گلی میں جس کے دونوں اطراف مل گئے ہوں لمبی گلی کے ساتھ ان کو یہ حق ہے جو پہلی گلی سے نکلتی ہے  
اور یہ قول کہ اس کے دونوں اطراف مل گئے ہوں یعنی اس کی دونوں اطراف مل گئے ہوں لمبی گلی کے ساتھ اور دونوں اطراف  
سے مراد اس کی فراخی کی انتہاء ہے اور یہ حکم جب ہے کہ نصف دائرہ کے برابر ہو یا اس سے کم ہو لیکن اگر نصف دائرہ سے زیادہ  
ہو تو اس میں دروازہ نہیں کھول سکتے تو دو صورتوں کے تصور کی وجہ سے اس کیلئے جائز ہے پہلی صورت میں دروازہ کھولنا نہ کہ  
دوسری صورت میں اور فرق دونوں میں یہ ہے کہ پہلی صورت میں ایک مشترک میدان بن جاتا ہے برخلاف دوسری صورت کے  
میں لے کہ جب اس کا اندرونی حصہ کشادہ ہو اس کے داخل ہونے کی جگہ سے تو ایہ الگ مقام بن جاتا ہے جو پہلے کا تابع نہیں  
ہوتا۔

ترجمہ: زائغۃ مستطیلۃ اور مدورہ کی تفصیل:

ہر ایک لمبی گلی اور بڑی سڑک سے ایک اور گلی نکلتی ہے تو یہ دوسری گلی یا نافذہ ہوگی یعنی آ پار ہوگی یا غیر نافذہ ہوگی یعنی آ پار نہ  
ہوگی اور مستطیلہ ہوگی یعنی گول گلی ہوگی مستطیلہ پھر یا نصف دائرہ ہوگی یا اس سے کم ہوگی اور یا نصف دائرہ سے زیادہ ہوگی پس کل  
چار صورتیں تحقیق ہوتی ہیں جس کو ہم چار نقشوں کی مدد سے ذکر کریں گے اور اس کے ساتھ اس کا حکم بھی ذکر کریں گے

صورت (1) زائغۃ مستطیلۃ تنشعب منها مستطیلۃ غیر نافذۃ جس کی صورت یہ ہے

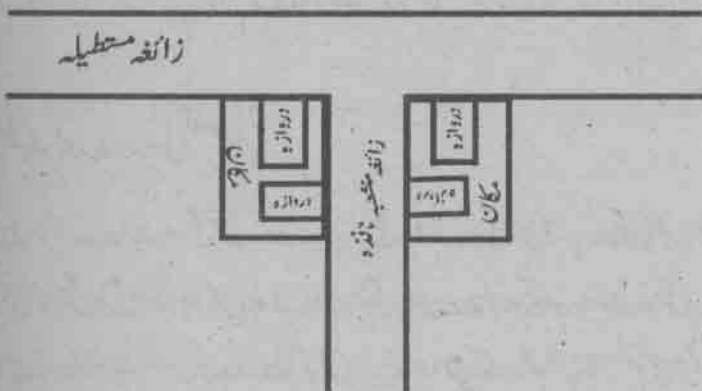
## نقشہ



اس صورت میں جس گھر کا ایک دروازہ زائغہ مستطیلہ کی جانب کھلا ہوا ہے اس گھر والے دوسرا دروازہ اس چھوٹی گلی میں جو غیر نافذہ ہے اس میں اپنا دوسرا دروازہ نہیں کھول سکتے اس کی دلیل یہ ہے کہ دروازہ آمد و رفت کیلئے کھولا جاتا ہے اور زائغہ اولی (زائغہ مستطیلہ) والوں کیلئے اس دوسری زائغہ (زائغہ منشعب) میں آمد و رفت کا کوئی حق نہیں ہے لہذا ان کو اس گلی میں دروازہ کھولنے کی اجازت نہ ہوگی۔

صورت (2) زائغہ مستطیلہ منشعب منہا زائغہ مستطیلہ نافذہ جس کی صورت یہ ہے

## نقشہ



اس صورت میں زائغہ اولی (زائغہ مستطیلہ) والوں کو دوسری زائغہ (منشعبہ نافذہ) میں دروازہ کھولنے کا حق ہے اس لئے اس میں عام لوگوں کو گزرنے کا حق حاصل ہے جب عام لوگوں کو گزرنے کا حق حاصل ہے تو زائغہ اولی والوں بھی گزرنے کا حق ہوگا



جب ان کو گزرنے کا حق ہے تو دروازہ کھولنے کا بھی حق ہوگا اس لئے کہ دروازہ تو گزرنے کیلئے ہوتا ہے۔

صورت (3) زائغہ مستطیلہ تنشعب منها زائغہ مدورہ بقدر نصف الدائرة او اقل: جس کی صورت یہ ہے۔

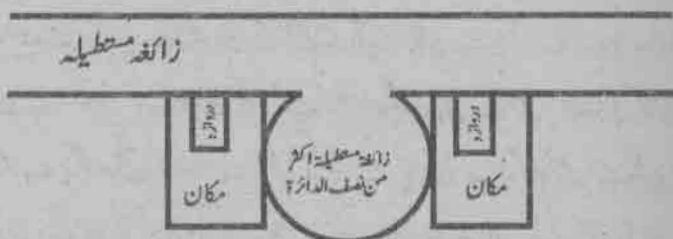
نقشہ



اس صورت میں زائغہ اولی (زائغہ مستطیلہ) والوں کو زائغہ ثانیہ (زائغہ مدورہ) کی طرف دروازہ کھولنے کا حق ہے اس لئے کہ جب زائغہ کا اندرونی حصہ نصف دائرہ سے کم ہے یا نصف دائرہ ہے تو یہ ایک مشترک میدان ہے اور زائغہ مستطیلہ کی تابع ہے جس میں زائغہ مستطیلہ اور زائغہ مدورہ والے مشترک ہیں اس لئے زائغہ مستطیلہ والوں کو اس میں دروازہ کھولنے کا حق ہے۔

صورت (4) زائغہ مستطیلہ تنشعب منها زائغہ مدورہ زائغہ علی نصف الدائرة: جس کی صورت یہ ہے۔

نقشہ



اس صورت میں زائغہ اولی (زائغہ مستطیلہ) والوں کو زائغہ ثانیہ (زائغہ مدورہ) میں دروازہ کھولنے کا حق نہیں ہے اس لئے کہ جب اس کا داخل ہونے کا راستہ کم اور اس کا داخل (اندرون میدان) زیادہ وسیع ہو تو اس کے اندر کا میدان اور اندرونی زائغہ مستطیلہ کا تابع نہیں ہے بلکہ ایک الگ مقام ہے جو زائغہ غیر نافذہ کے مانند ہے جو کسی کا تابع نہیں ہے اس لئے لمبی گلی والوں کو اس میں دروازہ کھولنے کا حق نہ ہوگا۔

ومن ادعی ہبۃ فی وقت فمسل البینۃ فقال قد جحدیہا فاشتریتها منه ولم یقل ذلک فاقام بینۃ  
 علی الشراء بعد وقت الہبۃ تقبل وقبلہ لا قوله فاقام بینۃ علی الشراء بعد وقت الہبۃ تقبل وقبلہ  
 لا یرجع الی الصورتین ای ما اذا قال قد جحدیہا وما اذا لم یقل ذلک فان دعوی الہبۃ اقرار بان الموهوب

ملک الواہب قبل الہبہ فلا یقبل دعوی الشراء قبل وقت الہبہ وامادعوی الشراء بعد وقت الہبہ  
فلاتناقض فیئالانہاتقرر ملکہ بعد الہبہ.

ترجمہ: اور جس نے دعوی کیا بہہ کا ایک وقت میں تو اس سے بینہ کا مطالبہ کیا گیا تو اس نے کہا کہ اس نے مجھ سے انکار کیا تھا تو میں نے اس سے خرید لیا اور یا یہ نہ کہا اور اس نے بینہ قائم کر دئے خریداری پر ہے کے وقت کے بعد تو یہ بینہ قبول ہوگا اور بہہ کے وقت سے پہلے پر قبول نہ ہوگا مصنف کا قول کہ بہہ کے وقت کے بعد پر قبول ہوگا اور اس سے پہلے قبول نہ ہوگا دونوں صورتوں کی طرف لوٹتا ہے یعنی قد جہما کہا ہوا یہ نہ کہا ہو اس لئے کہ ہے کا دعوی کرنا اقرار ہے اس بات پر کہ شئی محبوب واہب کی ملکیت تھی بہہ سے پہلے تو قبول نہ ہوگا خریداری کا دعوی بہہ کے وقت سے پہلے اور خریداری کا دعوی کرنا بہہ کے وقت کے بعد تو اس میں تناقض نہیں ہے کیونکہ شراء نے مضبوط کر دیا ہے اس کی ملکیت ہے کے بعد۔

تشریح: مطلق تناقض مانع نہیں ہے صحت دعوی کے لئے جب تک توفیق ممکن ہو:

یہ مسئلہ اس اصول پر مبنی ہے کہ مطلق تناقض صحت دعوی کیلئے مانع نہیں ہے بلکہ جب تک توفیق ممکن ہو یعنی تناقض کو دفع کرنا ممکن ہو تو دعوی صحیح ہوگا اور جب توفیق ممکن نہ ہو تو پھر دعوی صحیح نہ ہوگا۔

اب صورت مسئلہ کچھ لیجئے صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران کے قبضے میں ایک مکان ہے بلال نے اس پر یہ دعوی کیا کہ یہ مکان میرا ہے کیونکہ یہ مکان اس عمران نے مجھ کو بہہ کر دیا تھا کیم رجب ۱۴۲۸ھ کو اور میں نے اس پر قبضہ بھی کر لیا تھا قاضی نے بلال سے پوچھا کہ تم اپنے اس دعوے پر گواہ پیش کرو بلال نے کہا کہ میرے پاس تو بہہ پر گواہ نہیں ہے لیکن جب اس عمران نے میرے بہہ سے انکار کر دیا تو اس کے بعد میں نے ۱۰ رجب ۱۴۲۸ھ کو یہ مکان اس عمران سے قیمہ بخریدا اور خریداری پر میرے پاس گواہ ہیں یا یہ نہ کہا ہو کہ عمران نے میرے سے انکار کیا تھا لیکن صرف گواہ قائم کر دئے کہ بہہ کے بعد یہ مکان میں نے عمران سے خریدا ہے اور گواہوں نے بھی یہی گواہی دی یعنی گواہوں نے بھی یہی کہا کہ بلال نے یہ مکان عمران سے ۱۰ رجب ۱۴۲۸ھ کو خریدا ہے تو یہ بینہ قبول ہوگا کیونکہ یہاں پر مدعی کے دعوے اور گواہوں کی گواہی میں موافقت موجود ہے اس لئے کہ مدعی نے بھی بہہ کا وقت پہلے بیان کیا ہے اور خریداری کا وقت اس کے بعد اور گواہوں نے بھی یہی گواہی دی ہے یعنی بہہ کا وقت پہلے بیان کیا ہے اور خریداری کا وقت اس کے بعد بیان کیا ہے تو دعوی اور بینہ میں موافقت موجود ہے لہذا دعوی مقبول اور بینہ قبول ہوگا شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کا قول "قبیل و قبلہ لا"، دونوں صورتوں کی طرف راجع ہے یعنی یوں کہا ہو کہ پہلے تو اس نے مجھے بہہ کر دیا اور پھر ہے سے انکار کر دیا تو اس کے بعد میں نے ان سے خریدا لیا اور یا یہ نہ کہا ہو کہ اس نے مجھے سے بہہ کر دینے سے

انکار کیا اور پھر میں نے ان سے خرید لیا یہ نہ کہا ہوا اس صورت میں بھی جب گواہوں نے دعوے کے موافق گواہی دیدی تو گواہی قبول ہوگی۔

اس لئے کہ جبہ کا دعویٰ کرنا اس بات کا اقرار ہے کہ شئی موہوب واہب کی ملکیت ہے اب جب بلال نے یہ دعویٰ کیا کہ عمران نے یہ کیمر مجھے بہہ کر دیا ہے۔ اور جب ۱۴۲۸ھ کو اور گواہ اس بات پر قائم کر دئے کہ یہ گھر میں نے عمران سے خریدا ہے کیمر جب ۱۴۲۸ھ کو کوئی گواہ قبول نہ ہوں گے کیونکہ دعویٰ میں تناقض ہے اس لئے کہ۔ اور جب کو بہہ کا دعویٰ کرنا اس بات کا اقرار ہے کہ بہہ کے وقت واہب اس مکان کا مالک تھا اور اس کے بعد یہ دعویٰ کرنا کہ میں کیمر جب کو یہ مکان عمران سے خریدا ہے اس بات کا اقرار ہے۔ اور جب کو عمران اس مکان کا مالک نہیں تھا اور یہ تو اپنے اقرار سے رجوع کرنا ہے تو اس صورت میں دعویٰ اور بینہ میں تناقض ہے اس لئے یہ بینہ قبول نہ ہوگا۔

لیکن اگر اس نے یہ دعویٰ کیا کہ عمران نے یہ مکان مجھے بہہ کر دیا تھا کیمر جب کو اور پھر یہ دعویٰ کیا کہ۔ اور جب کو میں نے اس سے یہ مکان خریدا ہے اور اس پر بینہ بھی پیش کر دئے تو یہ بینہ قبول ہوگا کیونکہ اس میں تناقض نہیں ہے اس لئے کہ یہ دعویٰ کرنا کہ عمران نے کیمر جب کو مکان مجھے بہہ کیا تھا اس صورت میں بھی عمران کی ملکیت کا دعویٰ کرنا ہے اور پھر یہ کہنا کہ میں نے۔ اور جب کو اس سے خریدا ہے تب بھی عمران کی ملکیت کا دعویٰ کرنا ہے اور جب دونوں دعووں میں عمران کی ملکیت کا اقرار ہے تو اس صورت میں دعویٰ اور بینہ میں تناقض نہیں ہے اس لئے کہ اگر بہہ کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو مدعی کی ملکیت ثابت ہو جائے گی ہے کے ذریعے اور اگر بیع صحیح تسلیم کر لی جائے تو مدعی کی ملکیت ثابت ہو جائے گی شراہ کے ذریعے تو اس صورت میں اس کا دعویٰ اور منہوظ ہو جائے گا اور اس میں تناقض نہ رہے گا۔

ومن ادعی ان زیدا اشتری جاریتہ فانکر وترک المدعی خصوصتہ حل له وطیہا لانه اذا تعدل للبائع حصول الثمن من المشتري فان رضاء البائع فيستبد بفسخه لاسيما اذا جحد المشتري فان جحدده  
لسخ من جهته

ترجمہ اور جس کسی نے دعویٰ کیا کہ زید نے اس کی باندی خریدی ہے اور زید نے انکار کیا اور مدعی نے بھی خصوصت چھوڑ دی تو عدل ہے بائع کیلئے اس کے ساتھ طلی کرنا اس لئے کہ جب بائع کیلئے مشتری سے ثمن کا حصول محذور ہو گیا تو بائع کی باندی فوت ہوگئی تو وہ اس کے فسخ کرنے میں مستقل ہے خاص کر جب مشتری نے انکار کیا کیونکہ مشتری کا انکار کرنا فسخ ہے اس کی جانب سے۔

## تشریح: مشتری کا خریداری سے انکار کرنے کا حکم:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران کے پاس ایک باندی ہے تو عمران نے زید پر دعویٰ کیا کہ تو نے یہ باندی مجھ سے خرید لی ہے اور زید نے اس سے انکار کر دیا کہ میں نے تو آپ سے باندی نہیں خریدی ہے اور بائع یعنی عمران نے بھی اس کے ساتھ خصومت چھوڑ دی تو بائع (عمران) کیلئے اس باندی کے ساتھ وطی کرنا حلال اور جائز ہے اس لئے کہ بائع کیلئے مشتری سے ثمن وصول کرنا معتذر ہو گیا اور جس صورت میں بائع کیلئے مشتری سے ثمن وصول کرنا معتذر ہو جائے تو اس صورت میں بائع تنہا عقد کو فسخ کر سکتا ہے کیونکہ جب بائع کیلئے مشتری سے ثمن سے وصول کرنا معتذر ہو گیا تو بائع کی رضافوت ہو گئی اور بائع کی رضامندی ہونے سے چونکہ بیع کا رکن فوت ہو جاتا ہے اس لئے بائع کی رضامندی فوت ہونا موجب فسخ ہوگا اور جب بائع کی رضامندی فوت ہونا فسخ کو واجب کرتا ہے تو بائع اس عقد کو فسخ کرنے میں مستقل ہوگا جب بائع فسخ کرنے میں مستقل ہے تو نفس بائع کے فسخ کرنے سے بیع فسخ ہو جائے گی اور جب بیع فسخ ہو گئی تو بائع کیلئے باندی کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے اور خاص طور پر جب مشتری نے انکار بھی کر دیا تو مشتری کی جانب سے انکار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مشتری نے اپنی جانب سے بیع فسخ کر دی ہے اور اب بائع کی طرف سے خصومت چھوڑنا اور اس کا پختہ عزم کرنا بائع کی جانب سے بھی بیع فسخ کرنا ہے گویا کہ جائنن سے بیع فسخ ہو گئی اور جب جائنن سے بیع فسخ ہو جاتی ہے تو بائع کیلئے بیع میں تصرف کا حق حاصل ہو جاتا ہے اسلئے بائع کیلئے باندی کی ساتھ وطی کرنا حلال ہے۔

و صدق المقر بقبض عشرة ای قال قبضت من فلان عشرة دراهم ان ادعى انها زيوف او نبهجة  
لا من ادعى انها ستوقه ولا من اقر بقبض الجياد او حقه او الثمن او بالاستيفاء ای قال استوفيت منه  
عشرة دراهم لان الاستيفاء يدل على الكمال والزييف ما يرد به بيت المال كالنبهجة للتجار والستوقه  
ما غلب غشه الزييف والنبهجة من جنس الدراهم التي فضته غالبية على الغش الا انها بالنسبة الى  
الجيد يكون فضتها اقل لان رداءة الزييف دون رداءة النبهجة فالزييف لا يرد به التجار ويجرى له  
المعاملة الا ان بيت المال لا يقبله فان بيت المال لا يقبل الا ما هو جيد غاية الجودة والنبهجة يرد به التجار  
والنبهجة الباطل والردى من الشيء الدرهم النبهرج قيل ما بطل سكوته وقيل الذي فضته درية وقيل  
الغالب الفضه وهو معرب بنهره وفي المغرب لم اجده بالنون والستوقه تريب سه تويه اي داخله نحاس  
مطلی بالفضة.

ترجمہ: اور تصدیق کی جائے گی دس پر قبضہ کرنے والے کی یعنی کہا کہ میں نے فلاں سے دس دراهم قبضہ کئے ہیں اگر دعویٰ کیا کہ وہ کھوٹے ہیں یا نہ ہجہ ہیں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی جس نے دعویٰ کیا کہ وہ ستوقہ ہیں اور نہ اس کی جس نے اقرار کیا جید پر قبضہ کرنے کا یا اپنے حق پر قبضہ کرنے کا یا ثمن پر قبضہ کرنے کا یا پورے پر قبضہ کرنا کا یعنی کہا کہ میں نے اس سے دس دراهم وصول کر لئے ہیں کیونکہ استیفاء دلائل کرتا ہے کمال پر اور زیف وہ ہے جس کو بیت المال رد کرے جیسے کہ نہ ہجہ تا جر رد کرتے ہیں اور ستوقہ وہ ہے جس پر کھوٹ غالب ہو زیف اور نہ ہجہ ان دراهم کی جنس میں سے ہیں جس میں چاندی غالب ہو کھوٹ پر اس جید کے اعتبار سے ان دونوں کی چاندی کم ہوتی ہے البتہ زیف کی رداۃ نہ ہجہ کی رداۃ سے کم ہوتی ہے زیف کو تا جر لوگ رد نہیں کرتے اور اس میں معاملات بھی جاری ہوتے ہیں البتہ بیت المال اس کو قبول نہیں کرتا اس لئے کہ بیت المال قبول نہیں کرتا مگر وہ جو کھرا ہوا نہ ہا درجے کھرا اور نہ ہجہ کو تا جر لوگ بھی رد کرتے ہیں نہ ہجہ باطل اور ردی چیز کو کہتے ہیں اور درہم نہ ہجہ وہ ہے جس کا سکہ باطل ہو اور کہا گیا ہے کہ وہ ہے کہ جس کی چاندی ردی ہو اور کہا گیا ہے کہ وہ ہے کہ جس پر چاندی غالب ہو اور یہ معرب ہے نہ ہجہ کا اور مغرب میں ہے کہ میں نے لون کے ساتھ نہیں پایا اور ستوقہ معرب ہے نہ تو یہ سے جس کا اندورنی حصہ بننے کا ہو اور اوپر چاندی کا پانی چڑھا گیا ہو۔

**تشریح:** دراهم پر قبضہ کرنے کے بعد اس میں عیب کا دعویٰ کرنا:

مسئلہ یہ ہے کہ عمران کے خالد پر دس دراهم بطور دین واجب ہیں خالد نے عمران کو وہ دس دراهم ادا کر دئے اور عمران نے اقرار کر لیا کہ میں نے خالد سے دس دراهم وصول کر لئے ہیں لیکن اس کے بعد یہ دعویٰ کیا کہ وہ دس دراهم تو کھوٹے ہیں یا نہ ہجہ ہیں یعنی تا جر لوگ اس کو قبول نہیں کرتے تو اس صورت میں مدعی (عمران) کی تصدیق کی جائے گی یعنی مقرر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ لیکن اگر عمران نے یہ کہا ہو کہ میں نے خالد سے دس دراهم لئے ہیں لیکن وہ ستوقہ ہیں یا یوں کہا ہو کہ قبضت الجیاد میں نے جید دراهم پر قبضہ کیا ہے یا یوں کہا کہ میں نے اپنے حق پر قبضہ کیا ہے یا میں نے اپنا ثمن وصول کیا ہے یا کہے کہ استوفیت میں نے پورا پورا وصول کر لیا ہے تو ان پانچوں صورتوں میں اس کے بعد مقرر کا یہ کہنا کہ وہ کھوٹے ہیں قبول نہ ہوگا۔

ترجمہ: اگر اس کی یہ ہے کہ زیوف اور نہ ہجہ دراهم کی جنس سے ہیں یعنی زیوف اور نہ ہجہ بھی دراهم ہیں لیکن اس میں تھوڑا سا غش ہوتا ہے اور جیاد میں غش نہیں ہوتا لہذا زیوف اور نہ ہجہ بھی دراهم ہیں پس جب اس نے قبضہ کرنے کے بعد یہ کہا کہ وہ زیوف یا نہ ہجہ ہیں تو گویا اس نے اپنے حق پر قبضہ کرنے سے انکار کیا جب اپنے حق پر قبضے سے انکار کیا تو منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے لہذا اس صورت میں مقرر کا قول محرم ہوگا اور زیوف یا نہ ہجہ کو واپس کر کے مدیون سے جیاد دراهم لئے جائیں گے۔

لیکن اگر دراہم پر قبضہ کرنے کے بعد اس نے یہ کہا کہ وہ ستوقہ ہیں تو اس کا قول معتبر نہ ہوگا کیونکہ جب اس نے پہلے کہا کہ میں نے دراہم پر قبضہ کر لیا ہے تو یہ اس بات کی صراحت ہے کہ اس نے دراہم پر قبضہ کر لیا ہے اور پھر جب کہتا ہے کہ وہ ستوقہ ہیں تو اس بات کا دعویٰ ہے کہ میں نے دراہم پر قبضہ نہیں کیا ہے پہلے کہا کہ قبضہ کیا ہے اور اب کہتا ہے کہ قبضہ نہیں کیا اور یہ صریح تناقض ہے دعویٰ میں اور جب دعویٰ میں ایسا تناقض ہو جس میں تطبیق دینا ممکن نہ ہو تو وہ دعویٰ قبول نہیں ہوتا اس لئے اس صورت میں مدعی کا دوسرا دعویٰ قبول نہ ہوگا اور یوں کہا جائے گا کہ اس نے دراہم پر قبضہ کر لیا ہے۔

اسی طرح جب اس نے کہا کہ میں نے دس دراہم جید پر قبضہ کر لیا ہے یا میں نے اپنا حق وصول کر لیا ہے یا میں نے پورا پورا وصول کر لیا ہے تو ان صورتوں میں بھی اس کے بعد اس کا یہ دعویٰ کرنا کہ وہ تو زیوف ہیں معتبر نہ ہوگا اس نے یا تو صراحتاً یا دلالتاً دراہم و جیاد پر قبضہ کا اقرار کر چکا ہے جید کی صورت میں تو اقرار صراحتاً ہے اور اپنے حق۔ ثمن کی صورت میں جید کا اقرار دلالتاً ہے کیونکہ اس کا حق جیاد میں تھا اور ثمن بھی جیاد میں سے تھا تو اس کا اقرار ضمناً جیاد کا اقرار ہے اور ایک مرتبہ اقرار کرنے کے بعد پھر زیوف کا دعویٰ کرنا تناقض فی الدعویٰ ہے اور دعویٰ میں تناقض سے دعویٰ باطل ہوتا ہے۔

اسی طرح جب اس نے کہا کہ استوفیت تو اس صورت میں بھی دراہم جیاد پر قبضے کا دعویٰ ہے کیونکہ استیفاء کے معنی ہیں پورا پورا وصول کرنا اور پورا وصول کرنا اس وقت ہوگا جبکہ وصف کی رعایت بھی ملحوظ ہو اور دراہم میں چونکہ وصف جودت ملحوظ تھی اس لئے استوفیت کہنا اس بات کا اقرار ہے کہ میں نے اپنا دین وصف جودت کے ساتھ وصول کیا ہے اور اس کے بعد زیوف کا دعویٰ کرنا تناقض فی الدعویٰ ہے اور دعویٰ میں تناقض سے دعویٰ باطل ہو جاتا ہے اس لئے یہ دعویٰ ثانیہ معتبر نہ ہوگا اور دعویٰ اولیٰ یعنی دراہم پر قبضہ کرنا باقی رکھا جائے گا۔

**دراہم زیوف۔ نہبرجہ اور ستوقہ کی تعریف:** چنانچہ فرماتے ہیں کہ زیوف اور نہبرجہ دونوں دراہم کی جنس سے ہیں دراہم جیاد کی نسبت سے اس کی چاندی کم ہوتی ہے تو دراہم زیوف وہ ہیں کہ جس کو بیت المال رو کرے لیکن تاجر لوگ اس کو اپنے معاملات میں استعمال کرتے ہیں اور نہبرجہ وہ دراہم ہیں جس کو تاجر بھی استعمال نہیں کرتے لیکن ہوتے دراہم ہیں یعنی نہبرجہ ردی ہونے میں زیوف سے بھی زیادہ ردی ہیں۔

فرماتے ہیں کہ نہبرجہ باطل اور ردی چیز کو کہا جاتا ہے۔

دراہم نہبرجہ کس درہم کو کہتے ہیں تو بعض نے کہا ہے کہ درہم نہبرجہ وہ ہے کہ جس کا سکہ باطل ہو اور بعض نے کہا ہے کہ جس کی چاندی ردی ہو اور بعض نے کہا ہے کہ جس میں چاندی غالب ہو اور غش مغلوب ہو لیکن پھر غش بہت زیادہ ہے اور



مغرب نامی لغت کی کتاب میں ہے کہ یہ نہرج نہیں ہے بلکہ نہرج ہے یعنی بانوں پر مقدم ہے اور یہ لفظ معرب ہے یعنی اصل میں عجی لفظ ہے جس کو عربی بنایا گیا ہے۔

اور ستوقہ معرب ہے نہ تو یہ سے یہ بھی عجی لفظ ہے ستوقہ یا تو وہ دورا ہم ہیں جس میں کھوٹ غالب ہو اور چاندی مغلوب ہو اور دورا ہم ہی نہیں ہے بلکہ اصل میں تانبہ ہے جس پر چاندی کا پانی چڑھا گیا ہو۔

وفولہ لبس لی علیک شیء للمقر بالالف یبطل اقراره وبل لی علیک الالف بعدہ بلا حجة لغو

فان قال المدعی علیہ عقیب دعوی مال ماکان لک علی شیء قط فاقام المدعی البینة علی الف وهو علی القضاء او البراء قبلت هذه خلافا لرفر لان القضاء یقتضی سبق حق وکذا البراء وقد قال ماکان لک علی شیء قب فلا یصدق فی دعوی القضاء والبراء قلنا القضاء قد یکون بلا حق وکذا البراء فان المدعی قد یدبر عن حق ثابت فی زعمه وان لم یکن ثابتا فی الحقیقة .

ترجمہ: اور مقرر لہ کا یہ کہنا کہ میرا آپ کے اوپر کچھ نہیں ہزار کے اقرار کرنے والے کو باطل کرتا ہے اس کا اقرار بلکہ میرا آپ کے اوپر ہزار ہے اس کے بعد حجت کے بغیر لغو ہے پس اگر مدعی علیہ نے کہا مال کے دعوی کے بعد کہ آپ کی میرے اوپر کوئی چیز نہیں تھی کبھی بھی تو مدعی نے گواہ قائم کر دئے ہزار روپے پر اور مدعی علیہ نے ادا کرنے پر یا بری کرنے پر تو یہ بینہ قبول ہوگا بخلاف امام زفر کے کیونکہ ادا کرنا تھا ضار کرتا ہے اس بات کا کہ پہلے حق تھا اور اسی طرح ابراء بھی اور حالانکہ وہ کہہ چکا ہے کہ آپ کی میرے اوپر کوئی چیز کبھی بھی نہیں تھی تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی ادا کرنے یا بری کرنے کے دعوی میں ہم کہتے ہیں کہ ادا کرنا کبھی بغیر حق کے بھی ہوتا ہے اسی طرح بری کرنا بھی پس بیشک مدعی کبھی براءت کا اظہار کرتا ہے اس حق سے جو ثابت ہو اس کے گمان میں اگرچہ حقیقت میں ثابت نہ ہو۔

**تشریح:** اقرار رد کرنے کے بعد پھر اقرار کرتا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے خالد کے سامنے اس بات کا اقرار کیا کہ آپ کا میرے اوپر ایک ہزار روپے کا قرضہ ہے اور خالد نے اس سے انکار کیا کہ میرا تو آپ پر کچھ واجب نہیں ہے یعنی خالد نے زید کا اقرار رد کیا اور اس کے بعد خالد نے زید پر دعوی کیا کہ میرے آپ کے اوپر ہزار روپے ہیں تو اس صورت میں خالد کا یہ دعوی معتبر نہ ہوگا اس لئے کہ جب ایک دفعہ مقرر نے مقرر کا اقرار رد کر دیا تو رد ہو گیا کیونکہ اقرار صرف مقرر لہ کے رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے اور اس کے بعد مقرر لہ کا یہ کہنا کہ میرے آپ کے اوپر ہزار روپے ہیں یہ ایک الگ دعوی ہے جس پر۔

یا تو بینہ پیش کرنے کی ضرورت ہے اور یا مقرر کی طرف سے تصدیق کی ضرورت ہے پس جب نہ مقررہ نے بینہ پیش کیا ہے اور نہ ہی مقرر نے اس کی تصدیق کی ہے تو اس صورت میں مقررہ کی تصدیق نہ کی جائے گی اور اس کے رد کرنے سے اقرار رد ہو جائے گا اور اگر خالد (مدعی) نے زید (مدعی علیہ) سے کہا،، لی علیک الف،، کہ میرے آپ کے اوپر ایک ہزار روپے ہیں اور مدعی علیہ نے مدعی کے دعویٰ کے بعد کہا کہ،، ماکان لک علی شیء قط،، یعنی آپ کا میرے اوپر کبھی کچھ نہیں تھا یعنی مدعی علیہ نے علی سبیل الاستفراق زمانہ ماضی میں مال واجب ہونے کی نفی کی اس کے بعد مدعی نے اپنے دعوے پر بینہ پیش کیا کہ میرے آپ کے اوپر ہزار روپے ہیں اور مدعی علیہ نے بھی گواہ پیش کر دئے کہ میں نے تو آپ کو ایک ہزار روپے ادا کر دئے ہیں یا اس بات پر بینہ پیش کر دیا کہ آپ نے مجھ کو ہزار روپے سے بری کر دیا ہے تو مدعی علیہ کا قضاء یا ابراء پر بینہ پیش کرنا مقبول ہوگا۔

امام زفرؒ کے نزدیک مدعی علیہ کا قضاء یا ابراء پر بینہ پیش کرنا قبول نہ ہوگا کیونکہ قضاء یا ابراء اس بات کی علامت ہے کہ مدعی علیہ وجوب مال کا اقرار کرتا ہے حالانکہ وہ اس سے پہلے وجوب مال کا انکار کر چکا ہے پس یہ تو دعویٰ میں تناقض ہو گیا اور دعویٰ میں تناقض سے دعویٰ فاسد ہو جاتا ہے اور جب دعویٰ فاسد ہو گیا تو اس پر بینہ بھی قبول نہ ہوگا جب مدعی علیہ کا دعویٰ باطل ہو گیا تو مدعی کا بینہ قبول ہوگا قضاء یا ابراء کے بارے میں اور مدعی علیہ پر ایک ہزار روپے واجب ہوں گے۔

قلنا القضاء قد يكون: ہماری دلیل یہ ہے کہ مدعی علیہ کے وجوب مال اور ادائے مال یا ابراء میں توفیق ممکن ہے اس لئے تناقض نہیں رہے گا اور توفیق اس طرح ممکن ہے کہ کبھی کبھار جھگڑا ختم کرنے کیلئے ناحق مال کو بھی ادا کر دیا جاتا ہے اور اس سے برائت حاصل کر لی جاتی ہے یعنی ادائیگی جس طرح بجا اور حق طریقہ پر ہوتی ہے اسی طرح طرح بے جا اور ناحق طریقے پر بھی ہوتی ہے پس مدعی علیہ کا یہ کہنا کہ آپ کا میرے اوپر کچھ نہیں ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ حق طور پر آپ کا میرے اوپر کچھ نہیں ہے اور جو میں نے ادا کیا ہے وہ تو جھگڑا ختم کرنے کیلئے ناحق طور پر تھا اور ابراء (بری کرنا) مدعی کے گمان میں اس حق سے ہے جو اس کے گمان میں ثابت ہے اور حقیقت میں اگرچہ ثابت نہیں ہے پس جب دونوں دعووں میں توفیق ممکن ہے تو تناقض نہیں رہا اور جب تناقض نہیں ہے تو مدعی علیہ کا یہ دعویٰ کرنا کہ میں نے ادا کر دیا ہے یا آپ نے مجھے بری کر دیا ہے تو یہ دعویٰ قبول ہوگا اور اس پر بینہ بھی قبول ہوگا۔

وان زاد علی انكاره ولا عرفك ردت ای قال ما كان لك على شيء قط ولا عرفك ثم اقام بينه على القضاء او البراء لا تقبل لتعذر التوفيق لانه لا يكون بين الاثنين اخذ واعطاء ومعاملة وبراء بدون المعرفة وذكر القدوري انه تقبل ايضا لان المحتجب او المخدرة قديا مر بعض و كلاله بارضائه ولا يعرفه

لم يعرفه بعد ذلك فامكن التوفيق واعلم ان امكان التوفيق هل يكفى فى دفع التناقض او لا بد من ان يصرح بالتوفيق يختلف فيه المشايخ وجه الاول ان مع امكان التوفيق لا يتحقق التناقض فيحمل عليه مبالغة لدعواه عن البطلان وجه الثانى انه لا بد للدعوى من الصحة يقيناً فامكان الصحة لا يبطل حق المدعى عليه اذا عرفت هذا فاقول فى كل صورة يقع الشك فى صحة الدعوى لانقول ان امكان الصحة كاف كما اذا ادعى الهبة فسل بينته فلم يقدر فادعى الشراء فاقام بينة على الشراء من غير ان يبين ان الشراء قبل وقت الهبة او بعده لا تقبل البينة لانه يحتمل ان يكون الشراء قبل وقت الهبة وعلى هذا التقدير لا يصح دعوى الشراء على مامر ويحتمل ان يكون الشراء بعد وقت الهبة وعلى هذا التقدير يصح دعوى الشراء كما مامر فاذا وقع الشك فى صحة الدعوى لا نصححه بالشك لان غاية مالى الباب ان شرأه كان متحققاً قبل وقت الهبة فيكون معنى دعوى الهبة انى كنت اشتريتها منه لكن ارتفع ذلك العقد لم صار ملكاً له ثم وهب منى فلا بد من اقامة البينة على الهبة فاذا لم يكن له بينة لا يصح دعواه ولا يبطل حق المدعى عليه بالشك وفى كل صورة لا يكون الشك فى صحة دعواه حتى يلزم ابطال حق المدعى عليه بالشك بقول امكان التوفيق كاف كما اذا اقام البينة على القضاء او البراء بعد انكاره المدعى به واقامة المدعى البينة عليه او اقام البينة على الشراء بعد وقت الهبة تقبل فاحفظ هذه الضابطة فانه كثير النفع لم اعلم ان التناقض انما يمنع صحة الدعوى اذا كان الكلام الاول قد ثبت لشخص معين حقاً حتى اذا لم يكن كذلك لا يمنع صحة الدعوى كما اذا قال لاحق لى على احد من اهل سمرقند ثم ادعى شيئاً على واحد من اهل سمرقند يصح دعواه

ترجمہ: اور اگر اس نے اضافہ کیا اپنے انکار پر کہ میں تو آپ کو پہچانتا نہیں ہوں تو رد ہوگا یعنی کہا کہ آپ کی میرے اوپر کوئی چیز واجب نہیں ہے اور میں تو آپ کو پہچانتا بھی نہیں ہوں اور پھر بینہ قائم کر دیا ادا کرنے پر یا بری کرنے پر تو یہ بینہ قبول نہ ہوں گے تو میں کے معذور ہونے کی وجہ سے کیونکہ دو آدمیوں کے درمیان لین دین معاملہ اور ابراء نہیں ہوتا پہچان کے بغیر اور امام قدوری نے ذکر کیا ہے کہ بینہ اس میں بھی قبول ہوگا کیونکہ لوگوں سے غائب آدمی اور باپردہ خاتون کبھی اپنے بعض وکیلوں کو حکم کرتے ہیں مدعی کو راضی کرنے کا اور ان کو پہچانتے نہیں ہے اور پھر اس کے بعد پہچان لیتے ہیں تو توفیق ممکن ہے جان لو کہ امكان توفیق کافی ہے تناقض دفع کرنے کیلئے یا صراحت توفیق ضروری ہے اس میں مشائخ کا اختلاف ہے اول کی وجہ یہ ہے کہ امكان

توفیق کے ساتھ تاقض تحقق نہیں ہے تو اس پر حمل کیا جائے گا اس کے دعوے کو بطلان سے بچانے کیلئے اور ثانی کی وجہ یہ ہے کہ دعویٰ کیلئے صحیح ہونا ضروری ہے یقینی طور پر تو امکان صحت کے ساتھ مدعی علیہ کا حق باطل نہیں ہوتا جب آپ نے یہ پہچان لیا تو میں کہتا ہوں کہ جس صورت میں شک واقع ہوتا ہے دعویٰ کی صحت میں تو ہم نہیں کہتے کہ امکان صحت کافی ہے جیسے کہ جب اس نے بیہ کا دعویٰ کیا تو اس سے گواہ طلب کر لئے گئے تو گواہ پیش کرنے پر قادر نہ ہوا تو اس نے خریداری کا دعویٰ کیا اور خریداری پر گواہ بھی پیش کر دیا اس بات کو بیان کئے بغیر کہ خریداری بہرہ کے وقت سے پہلے ہوئی ہے یا بعد میں تو بینہ قبول نہ ہوگا کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ خریداری بہرہ کے وقت سے پہلے ہو اور اس تقدیر پر خریداری کا دعویٰ صحیح نہیں ہے جیسے کہ گزر گیا ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ خریداری ہے کے وقت کے بعد ہو اور اس تقدیر پر خریداری کا دعویٰ صحیح ہے جیسے کہ گزر گیا پس جب شک واقع ہو گیا دعویٰ کی صحت میں تو صحیح نہیں قرار دیتے دعوے کو شک کی وجہ سے اس لئے کہ زیادہ سے زیادہ یہ بات ہو جائے گی کہ اس کی خریداری متحقق ہے بہرہ کے وقت سے پہلے تو بہرہ کے دعویٰ کے معنی یہ ہوں گے کہ میں نے اس سے خرید لیا تھا لیکن یہ عقد ختم ہو گیا اور وہ چیز پھر اس کی ملکیت میں چلی گئی اور اس نے وہ چیز مجھے بہرہ کر دی تو ضروری ہے کہ بہرہ پر بینہ پیش کرے پس جب نہیں ہے اس کے پاس بینہ تو اس کا دعویٰ صحیح نہیں ہے اور مدعی علیہ کا حق شک کی وجہ سے باطل نہ ہوگا تو ہم کہتے ہیں کہ امکان توفیق کافی ہے جیسے کہ وہ بینہ قائم کرے ادا یگی یا بری کرنے پر مدعی بہرہ پر انکار کرنے کے بعد اور مدعی کے اس پر گواہ قائم کرنے کے بعد یا اس نے گواہ قائم کر دئے شراہ پر بہرہ کے وقت کے بعد تو قبول ہوگا اس ضابطے کو یاد کرو اس لئے کہ اس میں نفع زیادہ ہے اور پھر جان لو کہ تاقض اس وقت صحت دعویٰ کیلئے مانع ہے کہ کلام اول کسی معین شخص کیلئے حق ثابت کرتا ہے لیکن اگر ایسا نہ ہو تو پھر صحت دعویٰ کیلئے مانع نہیں ہے جیسے کہ کہا کہ میرا کوئی حق نہیں ہے اہل سمرقند میں کسی پر اور پھر کسی چیز کا دعویٰ کیا اہل سمرقند میں سے کسی ایک پر تو دعویٰ صحیح ہے۔

تشریح: میں تو آپ کو جانتا نہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ سابقہ مسئلے میں جب مدعی (خالد) نے مدعی علیہ (زید) پر ایک ہزار روپے کا دعویٰ کیا اور زید نے انکار کیا کہ میرے اوپر آپ کا کچھ واجب نہیں ہے اور مزید اس پر یہ اضافہ کیا کہ میں تو آپ کو پہچانتا نہیں ہوں تو مدعی (خالد) نے مدعی علیہ (زید) کے خلاف بینہ پیش کر دیا اس بات پر کہ زید پر مدعی کے ہزار روپے ہیں پس اس کے بعد مدعی علیہ (زید) نے بھی اس بات پر گواہ قائم کر دئے کہ میں وہ ہزار روپے ادا کر چکا ہوں یا مدعی نے مجھ کو اس سے بری کر دیا ہے تو مدعی علیہ کا یہ بینہ قبول نہ ہوگا کیونکہ مدعی علیہ کے دونوں دعوؤں میں ایسا تاقض ہے جو رفع ہونے والا نہیں ہے اور اس میں توفیق دینا ممکن نہیں ہے اس

لئے کہ جب مدعی علیہ نے دین ادا کیا ہوگا تو مدعی نے اس کو قبول کیا ہوگا یعنی مدعی علیہ کی طرف دینا اور مدعی کی طرف سے قبول کرنا پایا گیا اور جب دونوں کے درمیان ایسا معاملہ ہو گیا تو ضرور دونوں کے درمیان معرفت اور پہچان ہوگی کیونکہ دو آدمیوں کے درمیان لین دین ادائیگی اور وصول یا بی معرفت کے بغیر ہو ہی نہیں سکتی پس مدعی علیہ کا یہ کہنا کہ لا اعرک اور اس کے بعد یہ دعویٰ کرنا کہ میں تو ادا کر چکا ہوں یا آپ نے مجھے بری کر دیا ہے یہ صریح تناقض ہے دعوے میں اور دعویٰ تناقض سے باطل ہو جاتا ہے پس جب مدعی کا علیہ دعویٰ باطل ہو گیا تو مدعی (خالد) کا دعویٰ صحیح ہوگا اور مدعی علیہ پر ایک ہزار روپے کا ادا کرنا لازم ہوگا۔

ذکر القدوری: حضرت امام قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس صورت میں مدعی علیہ کا بینہ قبول کر لیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں بھی توفیق دینا ممکن ہے اس طور پر کہ مدعی علیہ ایک ایسا مجب شخص ہو یعنی ایسا شخص ہو جس کو اس کی عزیت کی وجہ سے لوگ دیکھ نہیں پاتے اور وہ خود بھی لوگوں سے اختلاط نہیں کرتا یا مدعی علیہ ایک پردہ نشین عورت ہو اب مدعی ہر روز مدعی علیہ کے دروازے پر آتا ہے اور شور مچاتا ہے اور اپنے دین کا تقاضا کرتا ہے اس بے ہودہ حرکت سے شریف صاحب خانہ کو اذیت کا پہنچنا ایک لادبی امر ہے پس مدعی علیہ نے اس مصیبت سے نجات پانے کیلئے اپنے کسی وکیل کو حکم دیا کہ وہ اس کو مال دیکر خوش کر دے اور دروازے سے ہٹا دے حالانکہ مدعی علیہ پر حقیقتہً کچھ واجب نہیں تھا اور مدعی علیہ اس کو پہچانتا نہیں تھا پھر جب مدعی نے دعویٰ کیا اور کہا کہ میں تو وہی شور کرنے والا ہوں تو اب پہچان لیا اس تقریر کے بعد یہ بات ممکن ہے کہ مدعی علیہ پہلے یہ کہہ دے کہ تیرا میرے اوپر کوئی حق نہیں میں تو آپ کو جانتا بھی نہیں اور اس کے بعد ادا کرنے کا دعویٰ کرے کیونکہ یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں پس توفیق دینا ممکن ہے جب توفیق دینا ممکن ہے تو دعوے میں تناقض نہیں رہا جب تناقض نہ رہا تو مدعی علیہ کا دعویٰ ادائیگی بھی باطل نہ ہوگا۔

والعلم: جان لو کہ جب دو دعوؤں کے درمیان تناقض ہو تو اب اس کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) یہ کہ یہ صراحت کی گئی ہو کہ یہ تناقض میں توفیق اور تطبیق دینا بالکل ممکن ہو۔

(۲) دونوں دعوؤں کے درمیان توفیق کی صراحت کی گئی ہو یعنی اگرچہ ظاہر اتنا تناقض ہے لیکن حقیقت میں تناقض نہیں ہے اس لئے کہ توفیق دینا ممکن ہے اور توفیق دی گئی ہے۔

(۳) توفیق قبول تو کرتا ہے لیکن اس میں توفیق کی صراحت نہ کی گئی ہو بلکہ صرف توفیق دینے کا امکان اور احتمال موجود ہو۔

پہلی صورت میں تو تناقض صحت دعویٰ کیلئے مانع ہے بالاتفاق اور دوسری صورت صحت دعویٰ کیلئے مانع نہیں ہے بالاتفاق اور

تیسری صورت میں مشائخ کا اختلاف ہے۔

چنانچہ بعض مشائخ کے نزدیک دفع تناقض کیلئے امکان توفیق کافی ہے اور بعض مشائخ کے نزدیک دفع تناقض کیلئے امکان توفیق کافی نہیں ہے بلکہ توفیق کی صراحت ضروری ہے۔

وجہ الاول: جن حضرات کے نزدیک امکان توفیق کافی ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ جب امکان توفیق موجود ہے اور امکان تناقض بھی موجود ہے تو امکان توفیق اور امکان تناقض دونوں درجے اور مرتبے میں برابر ہو گئے اب نہ امکان توفیق کو امکان تناقض پر ترجیح دی جاسکتی ہے اور نہ امکان تناقض کو امکان توفیق پر ترجیح دی جاسکتی ہے بلکہ ایک جانب کو دوسری جانب پر ترجیح دینے کیلئے کسی قرینہ مرتجہ کی ضرورت ہے اور قرینہ مرتجہ امکان توفیق کو ترجیح دیتا ہے اس لئے کہ امکان توفیق میں ایک عاقل بالغ آدمی کے کلام کو لغو اور باطل سے بچانے پر محمول کرنا ہے لہذا امکان توفیق کی صورت میں اس کے دعوے کو بطلان سے بچا دیا گیا اس لئے امکان توفیق کے ساتھ تناقض تحقیق نہ ہوگا۔

وجہ الثانی: اور جن حضرات کے نزدیک بطلان دعویٰ کیلئے کہ امکان توفیق کافی نہیں ہے بلکہ صراحت توفیق ضروری ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ دعویٰ سننے اور قابل قبول ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ دعویٰ صحیح ہو یقینی طور پر اور دعویٰ اس وقت صحیح ہوتا ہے جبکہ دعویٰ میں تناقض نہ ہو جب دعویٰ کے اندر تناقض موجود ہو تو دعویٰ صحیح نہیں ہے بلکہ اس میں صحیح ہونے کا احتمال موجود ہے اور باطل ہونے کا بھی احتمال موجود ہے پس نفس امکان صحت کی وجہ سے مدعی علیہ کا حق باطل نہ ہوگا۔

اذا عرفت هذا: شارح فرماتے ہیں کہ جب یہ دونوں باتیں تمہارے سامنے آئیں تو میں ان دونوں کی روشنی میں ایک محاکمہ کرنا چاہتا ہوں۔

وہ یہ کہ جس صورت کے اندر شک صحت دعویٰ میں واقع ہو تو اس صورت میں امکان صحت دفع تناقض کیلئے کافی نہیں ہے مثلاً خالد (مدعی) نے زید (مدعی علیہ) پر یہ دعویٰ کیا کہ زید نے یہ گھر مجھے ہیہ کیا ہے تو مدعی سے پوچھا گیا کہ گواہ پیش کرو تو وہ گواہ پیش کرنے سے عاجز ہو گیا اور پھر اس نے دعویٰ کیا شراء کا کہ یہ گھر میں نے زید (مدعی علیہ) سے خریدا ہے اور خریداری پر خالد (مدعی) نے گواہ پیش کر دئے گواہوں نے یہ گواہی تو دی کہ خالد نے زید سے گھر خریدا ہے لیکن گواہوں نے وقت بیان نہ کیا کہ خریداری ہیہ کے وقت سے پہلے تھی یا بعد میں تو اس صورت میں یہ بینہ قبول نہ ہوگا اس لئے کہ اس میں دو احتمال ہیں۔

(۱) یہ کہ خریداری پہلے واقع ہوئی ہے اور اس کے بعد ہیہ کا دعویٰ کیا گیا ہے تو اس تقدیر پر شراء کا دعویٰ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہ تو صریح تناقض ہے کیونکہ پہلے شراء ثابت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ گھر مشتری کی ملکیت میں ہے ہیہ کے وقت یعنی ہیہ کے



وقت واہب کی ملکیت نہیں ہے اور اس کے بعد ہبہ کا دعویٰ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ گھر ہبہ کے وقت واہب کی ملکیت ہے اور یہ صریح تناقض ہے اور جب دعویٰ میں تناقض ہو تو دعویٰ قبول نہیں ہوتا اور جب دعویٰ قبول نہیں تو اس پر ہبہ کا ترتب بھی نہیں ہوگا اس لئے ہبہ قبول نہ ہوگا۔

(۲) اور اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ شراء کا دعویٰ ہبہ کے وقت کے بعد ہو یعنی پہلے یہ دعویٰ کیا کہ زید نے یہ گھر مجھے ہبہ کیا ہے اور اس کے بعد دعویٰ کیا کہ میں نے یہ گھر زید سے خریدا ہے تو اس تقدیر پر شراء کا دعویٰ صحیح ہے اس لئے کہ دونوں دعوؤں میں توفیق دینا ممکن ہے کہ پہلے زید نے ہبہ کیا تھا لیکن پھر اس نے ہبہ سے انکار کیا اور خالد کے پاس ہبہ پر ہبہ نہیں تھے تو خالد نے زید سے یہ گھر خریدا اور اس کے بعد شراء کا دعویٰ کیا اور شراء پر ہبہ موجود ہے تو چونکہ توفیق دینا ممکن ہے اس لئے یہ ہبہ قبول ہوگا اور توفیق دینا اس لئے ممکن ہے کہ جب اس نے پہلے دعویٰ کیا کہ زید نے یہ گھر مجھے ہبہ کیا ہے تو اس بات کا اقرار ہے کہ زید گھر کا مالک ہے اور اس کے بعد یہ دعویٰ کرنا کہ میں نے زید سے خریدا ہے تو یہ بھی اس بات کا اقرار ہے کہ شراء کے وقت زید گھر کا مالک تھا تو دعویٰ میں تناقض نہیں ہے اس لئے ہبہ قبول ہونا چاہئے پس جب شک صحت دعویٰ میں واقع ہوا (ایک توجیہ کے موافق دعویٰ صحیح ہے اور دوسری توجیہ کے موافق دعویٰ صحیح نہیں ہے) تو شک کی صورت میں ہم دعویٰ کو صحیح تسلیم نہیں کر سکتے اس لئے کہ جب شک صحت دعویٰ میں ہو تو ہبہ قبول نہ ہوگا۔

غایۃ مافی الباب: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ پہلی صورت میں جب شراء کا دعویٰ مقدم ہو ہبہ کے عوے پر اور مدعی نے شراء پر ہبہ پیش کر دیا اور اس وقت کے بعد ہبہ کا دعویٰ کیا تو اس صورت میں یہ دعویٰ شراء باطل نہ ہونا چاہئے اس لئے یہ بات تو یقینی ہے کہ شراء پر ہبہ موجود ہے اور دعوے ہبہ پر ہبہ موجود نہیں ہے تو شراء کا دعویٰ یقینی ہو گیا پس جب شراء کا دعویٰ یقینی ہے تو اس پر ہبہ کا ترتب ہونا چاہئے اور دعویٰ شراء تسلیم کرنا چاہئے اور اس پر ہبہ بھی قبول کرنا چاہئے کیونکہ دعویٰ شراء تو یقینی ہے۔

جواب: شارح نے اس کا جواب دیدیا کہ جب شراء کا دعویٰ مقدم ہو اور ہبہ کا دعویٰ مؤخر ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ مدعی (خالد) نے پہلے یہ گھر مدعی علیہ (زید) سے خریدا تھا اور پھر کسی وجہ سے یہ خریداری ختم ہو گئی اور گھر پھر مدعی علیہ (زید) کی ملکیت میں چلا گیا اور اس کے بعد زید نے پھر یہ گھر مجھے ہبہ کر دیا تو مدعی کا یہ کہنا کہ زید نے یہ گھر مجھے ہبہ کر دیا ہے یہ ایک مستقل دعویٰ ہے اس پر ہبہ پیش کرنا چاہئے کیونکہ دعویٰ بلا ہبہ قبول نہیں ہوتا اور جب مدعی کے پاس ہبہ نہیں ہے ہبہ پر تو مدعی کا دعویٰ ہبہ صحیح نہ ہوگا پس جب اس کا دعویٰ صحیح نہیں ہے تو ہبہ بھی قبول نہ ہوگا اور مدعی علیہ (زید) کا حق شک کی وجہ سے باطل نہ ہوگا۔

اور جس صورت کے اندر شک صحت دعویٰ میں نہ ہو حتیٰ کہ لازم آئے مدعی علیہ کے حق کا باطل ہونا شک کی وجہ سے تو ہم کہتے ہیں

کہ امکان توفیق کافی ہے تناقض دفع کرنے کیلئے۔ مثلاً خالد نے زید پر دعویٰ کیا کہ آپ کے اوپر میرا ہزار روپے کا قرضہ ہے اور زید (مدعی علیہ) نے انکار کیا کہ میرے اوپر آپ کا قرضہ بالکل نہیں ہے تو خالد (مدعی) نے اس بات پر بینہ پیش کئے کہ میرا آپ پر ہزار روپے کا قرضہ ہے اور مدعی علیہ (زید) نے بھی اس بات پر بینہ پیش کیا کہ میں تو ہزار روپے آپ کو ادا کر چکا ہوں یا آپ نے مجھ کو اس سے بری کر دیا ہے تو اس صورت میں تناقض صحت دعویٰ میں نہیں ہے کیونکہ اس کا دعویٰ صحیح ہو سکتا ہے اس لئے کہ جب مدعی نے دعویٰ کیا ہزار روپے کا اور مدعی علیہ کو یقین ہے کہ میرے اوپر کچھ بھی واجب نہیں ہے لیکن پھر اس نے کچھ دید یا بطور صلح یا یوں کہا کہ میرے اوپر حقیقت میں کچھ بھی واجب نہیں تھا لیکن آپ گمان کے مطابق جو واجب تھا اس سے بھی آپ نے بری کیا تھا پس جب تناقض صحت دعویٰ میں نہیں ہے تو امکان توفیق کافی ہے دفع تناقض کیلئے۔

یا مثلاً مدعی نے پہلے گواہ قائم کیا ہے پر اور پھر گواہ قائم کیا کہ میں نے اس سے خریدا ہے اور ثراء پر بینہ بھی پیش کیا یعنی ثراء کا وقت ہے کہ وقت کے بعد بتا دیا تو یہ نہ قبول ہوگا کیونکہ توفیق ممکن ہے کامر لہذا جس صورت کے اندر تناقض صحت دعویٰ میں نہ ہو تو امکان توفیق کافی ہے تناقض دفع کرنے کیلئے اور جس صورت میں تناقض صحت دعویٰ میں ہو تو اس صورت میں امکان توفیق کافی نہیں ہے تناقض دفع کرنے کیلئے۔

شم اعلم: یہ ایک ضابطہ کا بیان ہے ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ تناقض مانع ہے صحت کیلئے کہ جس میں ایک معین شخص کا حق ثابت ہوتا ہو اور پھر اس معین شخص کا حق باطل ہوتا ہو تو یہ تناقض مانع ہے صحت دعویٰ کیلئے جیسے، "لائی علیک اور پھر یہ کہنا بل لی علیک الف"، تو تناقض مانع ہے صحت دعویٰ کیلئے اس لئے اس میں موضوع شخص معین ہے لیکن موضوع اگر شخص معین نہ ہو بلکہ موضوع عام ہو جیسے کسی نے کہا کہ میرا سوا والوں پر کوئی بھی حق نہیں ہے اور اس کے بعد اس نے کہا کہ میرے عمران سواقی پر ہزار روپے واجب ہیں اور اس پر بینہ بھی پیش کیا تو اس کا یہ دعویٰ باطل نہ ہوگا بلکہ صحیح ہوگا اسلئے کہ تناقض متحقق ہونے کیلئے وحدت ثنائیہ میں اتحاد فی الجزء والکل بھی ضروری ہے اور یہاں پر یہ شرط موجود نہیں ہے اس لئے کہ میرا اہل سواوات پر کچھ واجب نہیں یہ کل ہے اور عمران پر ہزار روپے واجب ہیں یہ جز ہے کل اور جز میں تناقض متحقق نہیں ہوتا اس لئے اس صورت میں تناقض متحقق نہ ہوگا۔

ومن اقام البینه علی الشراء واراد الرد بعیب ردت بینه بائعہ علی ہرائتہ من کل عیب بعد انکارہ  
بیعہ ادعی رجل علی آخر انی اشتريت منك هذا العبد بالف وسلمت اليك الالف فظهر فيه عيب  
فاردہ بالعيب فعليک ان ترد الثمن الی فانکر الخصم البيع فاقام المدعی بینه علی البيع فادعی الخصم  
براءة المدعی من کل عيب واقام بینه عی ذلک لا تسمع للتناقض وعند ابی یوسف تسمع قیاساً علی

المسئلة المذكورة وهى ما كان لك على شىء قط والفرق لابی حنیفة ومحمد ان فى مسئلة الدين ان الدين قديقى وان كان باطلا وهنا دعوى البرائة من العيب يستدعى قيام البيع وقد انكره .

ترجمہ: اور جس نے بینہ قائم کیا شراء پر اور اس نے واپس کرنے کا ارادہ کیا عیب کی وجہ سے تو بائع کا بینہ رد ہوگا کہ گواہ ہر قسم عیب سے بری ہونے پر بعد اس کے کہ وہ انکار کر چکا ہے بیچنے سے ایک آدمی نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ میں نے آپ سے یہ غلام خرید ہے ہزار روپے میں اور میں آپ کو ہزار روپے دے چکا ہوں اب اس میں عیب ظاہر ہوا ہے اور میں اس کو عیب کی وجہ سے واپس کرتا ہوں تو آپ پر لازم ہے کہ منہ مجھے واپس کر دے پس خصم نے بیچ سے انکار کیا تو مدعی نے بینہ قائم کیا بیچنے پر پس خصم نے دعویٰ کیا مدعی کے ہر قسم عیب سے بری ہونے پر اور اس پر بینہ بھی قائم کئے تو یہ نہ سنا جائے گا تناقض کی وجہ سے اور امام ابو سف کے نزدیک سنا جائے گا وہ قیاس کرتے ہیں مسئلہ مذکورہ پر اور وہ ہے ماکان لك على شىء قط اور فرق امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک دونوں میں یہ ہے کہ مسئلہ دین میں دین کبھی ادا کیا جاتا ہے اگرچہ باطل ہو اور یہاں پر ہر قسم عیب سے برائت کا دعویٰ کرنا تقاضا کرتا ہے بیچ کے قیام کا اور وہ اس کا انکار کر چکا ہے۔

**تشریح بیچ سے انکار کے بعد ہر قسم عیب سے برائت کا دعویٰ قبول نہ ہوگا:**

مورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی آدمی نے دوسرے آدمی سے کہا کہ میں نے آپ سے یہ غلام خرید ا تھا ہزار روپے میں اور ہزار روپے میں آپ کو دے چکا ہوں لیکن اس غلام میں عیب ہے اس عیب کی وجہ سے میں یہ غلام آپ کو واپس کرتا ہوں لہذا آپ پر لازم ہے کہ میرا من مجھے واپس کر دے (عیب سے وہ عیب مراد ہے جو مشتری کے پاس اتنی مدت میں پیدا نہیں ہو سکتا جیسے زائد انگلی وغیرہ) تو اس دوسرے آدمی نے انکار کیا کہ میں نے تو آپ کو غلام نہیں بیچا تو آپ سے کیسے غلام واپس لوں کیونکہ میں نے تو آپ کو بیچا نہیں ہے اس پر مدعی نے بینہ قائم کر دیا کہ مدعی نے اس آدمی سے یہ غلام خریدا ہے اس کے بعد مدعی علیہ نے دعویٰ کیا کہ مدعی ہر قسم عیب سے بری ہے یعنی میں نے مدعی (مشتری) سے ہر عیب سے بری ہونے کی شرط کر لی تھی لہذا اس شرط کے مطابق میں ہر قسم عیب سے بری ہوں تو مدعی علیہ (بائع) کا یہ بینہ قبول نہ ہوگا کیونکہ دونوں دعوؤں میں تناقض ہے اس لئے کہ مدعی علیہ کا ہر قسم عیب سے بری ہونے کا دعویٰ کرنا بیچ کو وصف سلامت سے وصف غیر سلامت کی طرف متغیر کرنا ہے کیونکہ عقد بیچ کا تقاضا یہ ہے کہ بیچ ہر قسم کے عیب سے پاک اور سالم ہو مگر جب یہ شرط لگا دی گئی تو اب بیچ کا سالم ہونا ضروری نہیں ہے اور عقد کو سلامتی سے غیر سلامتی کی طرف متغیر کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اصل عقد موجود ہو کیونکہ صفت کا تصور موصوف کے بغیر ممکن نہیں ہے پس مدعی علیہ کا شرط برائت کا دعویٰ کرنا اصل عقد کا دعویٰ کرنا ہے حالانکہ مدعی علیہ اصل عقد کا انکار کر چکا ہے اور یہ

مدعی علیہ کے دعویٰ میں سراسر تناقض ہے اور دعویٰ کے اندر تناقض کی صورت میں دعویٰ قبول نہیں ہوتا جب دعویٰ قبول نہیں تو اس پر بینہ کا ترتیب بھی نہ ہوگا اس لئے اس صورت میں مدعی علیہ کا بینہ قبول نہ ہوگا۔

لیکن حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس مسئلے میں بھی مدعی علیہ (بائع) کا بینہ قبول ہوگا وہ اس مسئلے کو قیاس کرتے ہیں سابقہ مسئلے پر یعنی جس طرح سابقہ مسئلہ، ماکان لک علی شیء قط، میں توفیق دینا ممکن ہے اسی طرح اس مسئلے میں بھی دونوں دعویوں کے درمیان توفیق دینا ممکن ہے توفیق اس طرح دی جائے گی کہ جب اس نے کہا کہ میں نے آپ کو یہ غلام فروخت نہیں کیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میرے اور آپ کے درمیان بیع نہیں ہوئی، مین مدعی نے بیع کا دعویٰ کیا تو میں نے اس سے درخواست کی کہ مجھ کو غلام کے ہر عیب سے بری کر دو چنانچہ مدعی نے میری درخواست کی بناء پر مجھ کو ہر عیب سے بری کر دیا گویا مدعی علیہ نے مدعی کے دعویٰ کرنے سے پہلے زمانہ میں بیع کا انکار کیا اور دعویٰ کے وقت بیع کا اقرار کیا تو ان دونوں باتوں میں کوئی تناقض نہیں ہے اور جب مدعی علیہ کے دعویٰ میں تناقض نہیں ہے تو اس کا بینہ بھی قبول ہوگا۔

والفرق لابی حنیفۃ: امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چونکہ یہ مسئلہ اور سابقہ مسئلہ ایک جیسے ہیں لیکن حضرات طرفین کے نزدیک دونوں مسئلوں میں فرق ہے تو شارح اس فرق کو بیان کر رہا ہے فرماتے ہیں کہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ دین کبھی باطل اور باقی طریقے پر بھی ادا کیا جاتا ہے جیسے کہ اس کی تفصیل سابق میں گزر چکی ہے لیکن عیب سے برائت کا دعویٰ کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ بیع موجود ہے کیونکہ عیب وصف ہے اور بیع اصل ہے اور بیع بیع سے حاصل ہوتی ہے اور وصف اصل کے بغیر موجود نہیں ہوتا اس لئے عیب سے برائت کا دعویٰ کرنا محضمن ہے بیع کے دعوے کو اور حالانکہ وہ پہلے بیع کا انکار کر چکا ہے اور یہ صریح تناقض ہے اور تناقض کی صورت میں دعویٰ قبول نہیں ہوتا لہذا سابقہ مسئلے میں توفیق دینا ممکن ہے اور اس مسئلے میں توفیق دینا ممکن نہیں ہے اس لئے اس مسئلے کو سابقہ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

وذكر ان شاء الله تعالى في اخر الصك يطل كله وعندهما اخره وهو استحسان اي اذا كتب صك اقرار لم كتب في اخره كل من اخرج هذا الصك وطلب مافيه من الحق ادفع اليه ان شاء الله تعالى فقولہ ان شاء الله ينصرف الى الكل عند ابی حنیفۃ حتی يطل جميع الصك وهو القياس كمالي قوله عبده حر و امرأته طالق ان شاء الله وعندهما ينصرف الى الآخر وهو الاستحسان لان الصك للاستيثاق فلا استثناء ينصرف الى مايليه .

ترجمہ: ادا ان شاء اللہ کا ذکر تحریر (دستاویز) کے آخر میں پوری تحریر کو باطل کرتا ہے اور صاحبین کے نزدیک آخر کو اور یہ استحسان ہے

یعنی جب کسی نے اقرار کی تحریر لکھی اور پھر آخر میں لکھا کہ جس نے یہ تحریر لکائی اور طلب کیا اس حق کو جو اس میں ہے تو اس کو سپرد کر دیا گا ان شاء اللہ تعالیٰ تو اس کا یہ قول ان شاء اللہ لو تھا ہے کل کی طرف امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہاں تک کہ پوری دستاویز باطل ہوگی اور یہ قیاس کا تقاضا ہے جیسے کہ اس کے قول میں کہ اس کا غلام آزاد ہو اور اس کی بیوی پر طلاق ہو ان شاء اللہ اور صاحبین کے نزدیک لو تھا ہے آخر کی طرف اور یہ استحسان ہے کیونکہ تحریر مضبوطی کیلئے ہوتی ہے تو استثناء لوٹے گا اپنے قریب کی طرف۔

**تشریح تحریر کے آخر میں ان شاء اللہ لکھنا:**

سورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک تحریر لکھی جس میں اس نے اپنے اوپر کچھ حقوق کا اقرار لکھا ہے کہ میرے اوپر فلاں کا یہ حق ہے یہ حق ہے اور پھر اس تحریر کے آخر میں لفظ ان شاء اللہ لکھ دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ پوری تحریر باطل ہوگی اور اس مقرر پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا اور حضرات صاحبین کے نزدیک ان شاء اللہ کا تعلق صرف آخری جملے سے ہوگا پوری تحریر باطل نہ ہوگی بلکہ صرف آخری حکم جو ان شاء اللہ کے ساتھ متصل ہے وہ باطل ہوگا۔

صاحبین کا قول استحسان پڑتی ہے اور امام ابو حنیفہؒ کا قول قیاس پڑتی ہے۔

**صاحبین کی دلیل:** یہ ہے کہ دستاویز معاملے کی مضبوطی کیلئے لکھی جاتی ہے کہ اس سے پوری تحریر مضبوط ہو پس لفظ ان شاء اللہ کو پوری تحریر کی طرف پھیرنا اور پوری تحریر باطل کرنا خلاف اصل ہے اور جب پوری تحریر باطل کرنا خلاف اصل ہے تو لفظ ان شاء اللہ اس حکم کی طرف پھیر دیا جائے گا جو اس کے قریب اور متصل ہے۔

نیز کلام میں اصل یہ ہے کہ وہ مستقل ہو پس تحریر کا ہر جملہ ایک مستقل حکم ہے تو لفظ ان شاء اللہ اخیر کے مستقل جملہ سے متعلق ہو کر آخری جملہ کو باطل کرے گا اور باقی تحریر بدستور قائم رہے گی۔

**امام ابو حنیفہؒ کی دلیل:** امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بلاشبہ کلام میں اصل یہ ہے کہ وہ مستقل ہو لیکن یہ اس وقت جبکہ اس کے خلاف پر کوئی دلیل موجود نہ ہو اور اگر کلام کے مستقل ہونے کے خلاف پر کوئی دلیل موجود ہو تو پھر وہ کلام مستقل نہ ہوگا بلکہ غیر مستقل ہوگا اور یہاں پر دلیل موجود ہے اس طور پر کہ تمام جملے ایک دوسرے پر معطوف ہیں حرف عطف کے ذریعے اور حرف عطف تمام جملوں کو حکم میں متحد کرتا ہے لہذا اتمام جملے حکم میں مشترک ہیں جب حکم سب کا ایک ہے تو معلوم ہوا کہ تمام جملے مستقل نہیں ہیں پس جب تمام جملے متحد نہیں تمام جملے ملکر ایک کلام ہو گیا اور ان شاء اللہ پورے کلام کی طرف راجع ہوگا اور پوری تحریر باطل ہوگی۔



فَقَالَتْ عَرَسَهُ اسَلَمْتُ قَبْلَ مَوْتِهِ وَقَالُوا لَا بَلْ بَعْدَهُ هَذَا عِنْدَنَا وَعِنْدَ زَقَرٍ فِي الْمَسْئَلَةِ الْأُولَى الْقَوْلُ قَوْلُهَا  
لَا نَ الْإِسْلَامَ حَادِثٌ فَيُضَافُ إِلَى اقْرَبِ الْأَوْقَاتِ وَلَنَا أَنَّ سَبَبَ الْحَرَمَانِ ثَابِتٌ فِي الْحَالِ فَيُثَبِتُ فِيمَا مَضَى  
تَحْكِيمًا لِلْحَالِ وَهِيَ تَصْلَحُ حُجَّةً لِلدَّفْعِ .

ترجمہ: ایک نصرانی مرگیا اس کی بیوی نے کہا کہ میں مسلمان ہوئی ہوں اس کی موت کے بعد اور اس کے ورثاء نے کہا کہ نہیں بلکہ اس کی موت سے پہلے تو ورثاء کی تصدیق کی جائے گی جیسے کہ ایک مسلمان مرگیا اور اس کی بیوی نے کہا کہ میں مسلمان ہوئی ہوں اس کی موت سے پہلے اور ورثاء نے کہا کہ نہیں بلکہ اس کی موت کے بعد یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زقر کے نزدیک پہلے مسئلہ میں عورت کا قول معتبر ہوگا کیونکہ اسلام جدید ہے تو اس کو منسوب کیا جائے گا قریب تر اوقات کی طرف ہماری دلیل یہ ہے کہ سبب حرمان ثابت ہے فی الحال تو ثابت مان لیا جائے گا گزشتہ زمانے میں بھی حال کو حکم بناتے ہوئے اور اس میں صلاحیت ہے حجت دافعہ بننے کی۔

**تشریح بیوی نے شوہر کی وفات کے بعد اسلام قبول کیا اور ورثہ انکار کرتے ہیں:**

مسئلہ کی وضاحت سے پہلے اصحاب الحال کی تعریف سمجھ لیجئے اصحاب الحال اصول فقہ کی ایک اصطلاح ہے اس کے معنی ہیں ایک وقت میں کسی چیز کے ثبوت کا حکم کرنا دوسرے وقت میں اس کے ثبوت پر قیاس کرتے ہوئے اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ یوں کہا جائے چونکہ حکم ماضی میں ثابت تھا اس لئے فی الحال بھی ثابت ہوگا جیسے حیات مفقود یعنی گم شدہ ماضی میں زندہ تھا تو فی الحال بھی زندہ ہوگا لہذا اس کی بیوی کے ساتھ نکاح صحیح نہ ہوگا اور اس کا مال تقسیم نہ کیا جائے گا دوم یہ کہ یوں کہا جائے کہ چونکہ فی الحال حکم ثابت ہے اس لئے ماضی میں بھی ثابت ہوگا جیسے کہ ماء الطاحونہ یعنی پن بجلی کا پانی فی الحال جاری ہے تو کہا جائے گا کہ ماضی میں بھی جاری تھا۔

اصحاب الحال ہمارے نزدیک حجت دافعہ ہے حجت مثبتہ نہیں ہے یعنی اس کے ذریعے کسی چیز کو دفع تو کیا جاتا ہے لیکن ثابت نہیں کیا جاتا اور امام زقر کے نزدیک حجت مثبتہ ہے۔

اب مسئلہ کی وضاحت سن لیجئے مسئلہ یہ ہے کہ ایک نصرانی مرگیا پھر اس کی بیوی مسلمان ہو کر آئی اور یہ دعویٰ کیا کہ میں اس کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہوں اس کی موت کے وقت میں نصرانیہ تھی لہذا مجھے اس کی میراث میں سے میراث حق میراث ملنا چاہیے کیونکہ موت کے وقت اتحاد دین موجود تھا لہذا اتحاد دین کی وجہ سے مجھے اس کی میراث میں حصہ ملے گا اور ورثاء کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ تو نے اسلام قبول کیا ہے اس کی موت کے سے پہلے یعنی اس کی موت کے وقت تو مسلمان تھی اور اختلاف دین موجود تھا اور



اختلاف دین کی وجہ سے تجھے میراث میں حصہ نہیں ملے گا تو ہمارے نزدیک ورثاء کا قول معتبر ہوگا بیوی کو میراث نہیں ملے گی۔

امام زفر کے نزدیک اس مسئلے میں عورت کا قول معتبر ہوگا اسلئے کہ مسلمان ہونا عورت کے حق میں امر حادث ہے ایک نئی چیز ہے اور امر حادث کو اقرب الاوقات کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور اس عورت کے مسلمان ہونے کا قریبی وقت نصرانی کی موت کے بعد کا ہے نہ کہ اس کی موت سے پہلے کا پس اس کا مسلمان ہونا نصرانی کی موت کے بعد کی طرف منسوب کیا جائے گا یعنی یہ کہا جائے گا کہ یہ عورت اپنے نصرانی شوہر کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہے اور جب اس کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہے تو موت کے وقت چونکہ یہ بھی نصرانی تھی اس لئے اتحاد دین کی وجہ سے یہ عورت اپنی نصرانی شوہر کی میراث کی حقدار ہوگی۔

ولنا: ہماری دلیل: ہماری دلیل یہ ہے کہ فی الحال اختلاف دین موجود ہے اور فی الحال یہ عورت میراث سے محروم ہے اور جو حکم فی الحال ثابت ہو وہ اصحاب الحال کی وجہ سے ماضی میں بھی ثابت ہوتا ہے پس یہ کہا جائے گا کہ یہ عورت جس طرح فی الحال اختلاف دین کی وجہ سے میراث سے محروم ہے اسی طرح نصرانی کی موت کے وقت بھی میراث سے محروم تھی اور نصرانی کی موت کے وقت اس وقت میراث سے محروم ہو سکتی ہے جبکہ یہ عورت اس کی موت سے پہلے مسلمان ہو چکی ہو پس ثابت ہوا کہ یہ عورت نصرانی کی موت سے پہلے مسلمان ہو چکی تھی اور یہی قول نصرانی کے ورثاء کا ہے اس لئے نصرانی کے ورثاء کا قول معتبر ہوگا اصحاب الحال چونکہ حجت دافعہ ہے تو اصحاب کی وجہ سے عورت کو میراث محروم کیا جائے گا لیکن اصحاب الحال کی وجہ سے عورت کیلئے میراث ثابت نہیں کیا جاتا جیسے کہ پن چکی کے پانی کے باری میں اختلاف ہو پس اگر فی الحال پانی جاری ہو تو یوں کہا جائے گا کہ پوری سے مدت پانی جاری تھا اور اگر فی الحال منقطع ہو تو یوں کہا جائے گا کہ پوری مدت سے منقطع تھا نیز اس مسئلے میں عورت ورثاء پر میراث کا دعویٰ کر رہی ہے اور ورثاء منکر ہیں اور عورت کے پاس بینہ نہیں ہے اس لئے ورثاء کا قول مع یقین معتبر ہوگا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک مسلمان مر گیا اور اس کی بیوی پہلے نصرانی تھی مسلمان کی موت کے بعد وہ مسلمان ہو کر آئی اور کہا کہ میں اپنے شوہر کی موت سے پہلے مسلمان ہوئی تھی لہذا مجھے میراث ملنی چاہئے اس لئے کہ اتحاد دین موجود تھا موت کے وقت اور میت کے ورثاء کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ تو اس کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہے اور اختلاف دین موجود ہے لہذا تجھ کو میراث نہیں ملے گی تو اس صورت میں بھی ورثاء کا قول معتبر ہوگا اور عورت کو میراث نہیں ملے گی اس لئے کہ اگر عورت کو میراث دیدی جائے تو یہ اصحاب الحال کی بناء دی جائے گی یعنی یوں کہا جائے گا کہ یہ عورت فی الحال مسلمان ہے تو موت کے وقت بھی مسلمان تھی اور جب موت کے وقت مسلمان تھی تو اتحاد دین کی وجہ سے اس کو میراث ملنی چاہئے اور یہ اصحاب الحال حجت مثبتہ

بن جاتی ہے حالانکہ اصحاب الحال حجت واقعہ تو ہے لیکن حجت مثبتہ نہیں ہے۔

اور میراث سے محرومی اس لئے ہوگی کہ یوں کہا جائے گا کہ یہ عورت موت سے پہلے زمانے میں نصرانیہ تھی تو موت کے وقت بھی نصرانیہ ہوگی اور جب موت کے وقت نصرانیہ تھی تو اختلاف دین کی وجہ سے میراث سے محروم ہوگی تو فی الحال بھی میراث سے محروم ہوگی اس لئے کہ اصحاب الحال حجت واقعہ ہو سکتی ہے اور یہاں بھی ہم نے اصحاب الحال کی وجہ سے عورت کو میراث سے محروم کر دیا کیونکہ میت کے ورثاء میراث کے حق کو دفع کرنے والے ہیں اس لئے اصحاب الحال ان کے حق میں حجت ہوگا

ومن قال هذا ابن مودعی المیت لا وارث له غیرہ دفعھا الیہ ای دفع الودیعة الیہ ولو اقربا بن اخر لمودعه ووجد الاول فھی له ای للمقر له الاول لان الاقرار الاول لم یکن له مکذب فصح ولا یصح الثانی لان الاول مکذب له .

ترجمہ: اور جس نے کہا کہ یہ میرے فوت شدہ مودع (امانت رکھنے والا) کا بیٹا ہے اور اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو امانت اس کو سپرد کر دے اور اگر دوسرے بیٹے کا بھی اقرار کیا اپنے مودع کے واسطے اور اول نے اس سے انکار کیا تو یہ مقررہ اول کو ملے گا کیونکہ اقرار اول کیلئے کوئی جھٹلانے والا موجود نہیں ہے تو وہ صحیح ہے اور دوسرا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ پہلا اقرار اس کو جھٹلانے والا ہے۔

**تشریح میت کے بیٹے کے واسطے ودیعت کا اقرار کیا:**

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس زید کی امانت رکھی ہوئی ہے اور وہ مر گیا زید نے اقرار کیا کہ یہ آدمی میرے مودع کا بیٹا ہے اور اس کے علاوہ اس کا کوئی بیٹا نہیں ہے تو زید کو حکم دیا جائے گا کہ یہ امانت اس مقررہ کو حوالہ کر دے اسلئے کہ اگر وہ میت (مقررہ) زندہ ہوتا اور زید اس کے واسطے اقرار کرتا تو زید کو حکم دیا جاتا کہ امانت اس کو حوالہ کر دو تو اب اس کو حکم دیا جائے گا کہ اس کے وارث کو حوالہ کر دے کیونکہ وارث اس کا قائم مقام ہے اس لئے مال وارث کو دیا جائے گا۔

اس کے بعد ایک اور بیٹے کیلئے بھی اقرار کیا یعنی یہ کہا یہ بھی میت کا بیٹا ہے حالانکہ وہ پہلے کہہ چکا ہے اس ایک وارث کے علاوہ میت کا کوئی اور وارث نہیں ہے اور اب کسی دوسرے کو بھی میت کا وارث قرار دیا اور پہلے بیٹے نے اس کی تکذیب کی یعنی یہ کہا کہ یہ میت کا بیٹا نہیں ہے تو میراث مقررہ اول کو ملے گی اس لئے کہ اقرار اول کیلئے کوئی مکذب (جھٹلانے والا) موجود نہیں ہے لہذا اس کا کوئی مزاحم نہیں ہے تو وہ معتبر ہوگا اور اقرار ثانی معتبر نہ ہوگا اس لئے کہ اس کے لئے مکذب موجود ہے یعنی مزاحم موجود ہے اور وہ اقرار اول لھذا مال مقررہ اول کو ملے گا مقررہ ثانی کو نہ ملے گا۔

ولا یکفل غریم ولا وارث فی تركة قسمت بین الغرماء واورثة بشهود لم یقولوا لانعلم له غریما ولا وارث اخر وهذا الاحتیاط ظلم ای اذا شهد الشهود للغرماء او الورثة ولم یقولوا لانعلم للمیت غریما او وارثا اخر قسمت التركة بینهم ولا یؤخذ منهم کفیلا وهذا الاحتیاط ظلم لانه ثبت حقهم ولم یعلم حق لغيرهم ولانه لم یوجد المكفول له وهذا عندابی حنیفة<sup>۲</sup> وعندهما یاخذ القاضی کفیلا عنهم

ترجمہ: اور کفیل نہیں لیا جائے گا قرض خواہ سے اور نہ وارث سے اس ترکہ میں جو تقسیم کیا گیا ہو قرض خواہوں اور ورثاء کے درمیان گواہوں کی گواہی سے جنہوں نے نہ کہا ہو کہ ہمیں معلوم نہیں اس کے واسطے کوئی دوسرا قرض خواہ اور نہ وارث اور یہ احتیاط ظلم ہے یعنی گواہی دی گواہوں نے قرض خواہوں کے واسطے یا ورثاء کے واسطے اور انہوں نے نہ کہا ہو کہ ہمیں معلوم نہیں میت کے واسطے کوئی قرض خواہ یا کوئی دوسرا وارث تو ترکہ ان کے درمیان تقسیم کیا جائے گا اور ان سے کفیل نہ لیا جائے گا اور بعض قاضیوں نے اس میں احتیاط کی ہے اور انہوں نے ان سے کفیل لیا ہے اور یہ احتیاط ظلم ہے اس لئے کہ ان کا حق ثابت ہو چکا ہے اور غیر کا حق معلوم نہیں اور یہ بھی کہ مکفول نہ موجود نہیں ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کا کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک قاضی ان سے کفیل لے۔

### تشریح کیا قاضی قرض خواہوں اور ورثہ سے کفیل لے گا؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ قرض خواہوں نے میت کے ذمہ اپنا دین ثابت کر دیا گواہوں کے ذریعہ اسی طرح ورثاء نے یہ ثابت کر دیا کہ ہمارے مورث مر گیا ہے اور ہم موجودہ لوگ میراث کے حقدار ہیں لہذا میراث ہمارے درمیان تقسیم کر دی جائے تو قاضی یہ مال تقسیم کرے گا اصل میں اس مسئلے کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) یہ کہ قاضی نے مال تقسیم کیا ہو قرض خواہوں اور ورثاء کے اقرار پر کہ انہوں نے اقرار کیا ہے میت پر ہمارا قرضہ ہیں یا ہماری میراث ہے تو اس صورت میں قاضی حاضرین سے کفیل لے گا بالاتفاق کیونکہ اقرار رجعت قاصرہ ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ کوئی اور قرض خواہ یا وارث نکل آئے تو اس کے قرضے کے ذمہ دار حاضرین ہوں گے۔

(۲) صورت یہ ہے کہ قاضی نے مال تقسیم کیا ہو گواہوں کی گواہی کی وجہ سے اور گواہوں نے یہ بھی کہا ہو کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ میت پر۔ ان لوگوں کا قرضہ ہے یا یہ لوگ میت کے وارثین ہیں اور ان لوگوں کے علاوہ اور قرض خواہ یا کوئی اور وارث ہمیں معلوم نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی حاضرین سے کفیل نہیں لے گا بالاتفاق۔

(۳) صورت یہ ہے کہ قاضی نے مال تقسیم کیا ہو گواہوں کی گواہی کی وجہ سے یعنی گواہوں نے یہ گواہی دی کہ یہ لوگ میت کے

قرض خواہ ہیں یا یہ لوگ میت کے وارثین ہیں لیکن یہ نہ کہا ہو کہ ہمیں معلوم نہیں کہ ان کے علاوہ کوئی اور قرض خواہ یا وارث ہے یا نہیں ہے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حاضرین سے کفیل نہیں لیا جائے گا اور مال حاضرین کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔

اور حضرات صاحبین کے نزدیک قاضی حاضرین سے کفیل لے گا کہ اگر کوئی اور قرض خواہ یا وارث ظاہر ہو جائے تو یہ لوگ اس کے ذمہ دار ہوں گے کہ اس کا حصہ ادا کریں۔

صاحبین کی دلیل: صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قاضی غائبین کے نگہبانی کیلئے مامور ہے اور اس بات کا قوی امکان ہے کہ ترکہ میں کسی غائب کا حق ثابت ہو جائے تو قاضی پر لازم ہے کہ اس کے حق کی حفاظت کرے اور وہ اس طرح ممکن ہوگا کہ قاضی حاضرین سے کفیل لے لے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ موجودہ قرض خواہوں اور ورثاء کا حق ثابت ہو چکا ہے قطعی طور پر جب حقیقہ کوئی اور حقدار نہ ہو یا ظاہری طور پر موجود نہ ہو تو تقسیم کو موخر نہ کیا جائے گا اس لئے کہ جو چیز قطعاً یا ظاہراً ثابت ہو اس کو کسی اور موہوم کی وجہ سے موخر نہیں کیا جائے گا اور کسی قرض خواہ کا غائب ہونا یا وارث کا غائب ہونا امر موہوم ہے پس موجودہ قرض خواہوں اور ورثاء کو کفیل دینے کا مکلف بنا کر ان کے حقوق کی ادائیگی کو موخر کرنا کفیل دینے کے زمانے تک مناسب نہیں ہے۔ نیز یہ بھی کہ اس صورت میں منقول لہ مجہول ہے اور منقول لہ کا مجہول ہونا صحت کفالت کیلئے مانع ہے اس لئے اس سے کفیل نہیں لیا جائے گا۔ اور بعض قاضیوں نے جو یہ احتیاط کی ہے کہ حاضرین سے کفیل لیا ہے یہ ظلم ہے یعنی سیدھی راہ سے ہٹا ہے۔

وعقار اقام زید حجة انه له ولاخيه ارثا من ابيهما قضى له بنصفه وترك باقيه مع ذى اليد بلامكفيله جحد دعواه اولاً هذا عند ابى حنيفة فان ذا اليد قد اختاره الميت فلا يقصر يده عماليس مدعيه حاضرا وعندهما ان جحد ذواليد لا يترك الباقي في يده لان الجاحد خائن فيؤخذ منه ويجعل في يد امين وان لم يجحد ترك الباقي في يده للابن الغائب واذترك في يده لا يؤخذ منه كفيل والمنقول مثله وقيل يؤخذ منه بالاتفاق اى اذا كانت المسئلة في المنقول قيل هو على هذا الخلاف فانه اذا ترك الباقي في يده اذالم يجحد ففي صورة الجحد اولى لانه مضمون في يده ولو وضع في يد اخر كان امانة فالاول اولى وقيل يؤخذ منه عند الجحد اتفاقاً.

ترجمہ: ایک جائیداد ہے زید نے بینہ قائم کیا کہ یہ میری اور میرے بھائی کی ہے ہمیں والد سے میراث میں ملی ہے تو نصف

کا اس کیلئے حکم کیا جائے گا اور باقی کو چھوڑ دیا جائے گا صاحب قبضہ کے پاس اس سے کفیل لئے بغیر چاہے اس نے دعوے سے انکار کیا ہو یا نہ کیا ہو یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے کیونکہ صاحب قبضہ کو میت نے اختیار کیا ہے تو نہیں ہٹایا جائے گا اس کا قبضہ اس چیز سے جس کا مدعی حاضر نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر قابض نے انکار کیا تو باقی اس کے قبضے میں نہیں چھوڑا جائے گا کیونکہ انکار کرنے والا خائن ہے تو اس سے لی جائیگی اور امین کے قبضہ میں رکھ دی جائیگی اور اگر اس نے انکار نہ کیا ہو تو باقی کو اس کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا غائب بیٹے کیلئے اور جب باقی کو اس کے قبضے میں چھوڑ دیا گیا تو اس سے کفیل نہ لیا جائے اور منقولی چیز بھی اس کی طرح ہے اور کہا گیا ہے کہ اس سے کفیل لیا جائے گا بالاتفاق یعنی اگر مسئلہ منقولی چیز میں ہو تو کہا گیا ہے کہ اسی اختلاف پر ہے اسلئے کہ جب باقی اس کے قبضہ میں چھوڑ دیا جاتا ہے جبکہ اس نے انکار نہ کیا ہو تو انکار کی صورت میں بطریقہ اولیٰ چھوڑنا چاہئے کیونکہ یہ مضمون ہے اس کے قبضہ میں اور اگر دوسرے کے قبضے میں رکھ دیا جائے تو یہ امانت ہوگی تو پہلی صورت اولیٰ ہے اور کہا گیا ہے کہ انکار کی صورت میں اس سے کفیل لیا جائے گا بالاتفاق۔

**تشریح اگر ایک وارث حاضر ہو اور دوسرا غائب:**

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی (عمران) کے قبضے میں زمین ہے یا مکان ہے زید نے دعویٰ کیا اور گواہوں سے ثابت کیا کہ یہ مکان ہمارے والد صاحب نے میراث میں چھوڑا ہے اور والد صاحب مر گیا ہے اور یہ مکان میرے اور میرے بھائی خالد کے درمیان بطور میراث چھوڑا ہے لہذا یہ مکان میرے اور میرے بھائی خالد کے درمیان تقسیم کر دیا جائے اور ہمیں اس کا قبضہ دیدیا جائے تو قاضی اس مکان کا نصف حصہ زید (حاضر) کو دیدے گا اور غائب کا حصہ قابض (عمران) کے قبضے میں چھوڑ دے گا کیونکہ جب زید نے دعویٰ کیا کہ یہ مکان ہمارا ہے تو قابض نے یا اقرار کیا ہوگا کہ جی ہاں یہ مکان آپ کے والد صاحب کا ہے میرے پاس بطور امانت یا عاریت ہے تو اس صورت میں غائب کا حصہ قابض کے پاس چھوڑ دیا جائے گا بالاتفاق اور اس سے کفیل بھی نہ لیا جائے گا لیکن اگر قابض نے انکار کیا کہ میرے پاس آپ کے والد صاحب کا مال و مکان وغیرہ کچھ نہیں ہے اور مدعی نے اس پر بیٹہ پیش کر دیا تو اس صورت میں نصف تو حاضر کو دیدیا جائے گا اور غائب کا نصف بھی قابض کے پاس چھوڑ دیا جائے گا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یعنی چاہے قابض اقرار کرے یا انکار کرے دونوں صورتوں میں غائب کا نصف اس سے نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کے پاس چھوڑ دیا جائے گا۔

اور صاحبین کے نزدیک اقرار کی صورت میں تو غائب کا نصف کا قابض کے پاس چھوڑ دیا جائے گا لیکن انکار کی صورت میں غائب کا نصف اس سے لیکر کسی امین کے پاس رکھا جائے گا کیونکہ انکار کی وجہ سے قابض خائن ہو گیا اور خائن کے پاس مال

نہیں چھوڑا جاتا ہے لہذا اس سے لیکر کسی امین کے پاس رکھا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ قابض میت کی طرف سے مختار ہے یعنی میت نے اس کو پسند کیا ہے پس جب تک اصل مدعی حاضر نہ ہو جائے اس وقت تک اس کا قبضہ ختم نہیں کیا جائے گا اور یہی بات کہ وہ خائن ہے اس سے کون لے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی کو معلوم ہے کہ اس کے پاس غائب کا مال موجود ہے تو قاضی اپنی قوت کی بناء پر اس سے مال وصول کر سکتا ہے۔

والمنقول مثله: مال منقول بھی مذکورہ مسئلے کی طرح ہے یعنی اگر ایک شخص حاضر ہو گیا اور کہا یہ مال منقول میرے اور میرے بھائی کا ہے ہمارے والد صاحب نے ہمارے لئے بطور میراث چھوڑا ہے تو اس صورت میں بھی حاضر کا نصف تو اس کو دیا جائے گا اور غائب کے نصف کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ اگر قابض نے اقرار کیا کہ جی ہاں یہ آپ کے والد صاحب کا مال ہے میرے پاس رکھا ہوا تھا تو اس صورت میں غائب کا نصف اس سے نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کے پاس چھوڑ دیا جائے گا اور اگر اس نے انکار کیا کہ میرے پاس تو آپ کے والد صاحب کا مال نہیں ہے اور پھر بیٹے کے ذریعے اس پر مال ثابت کر دیا گیا تو اس صورت میں بعض حضرات نے کہا ہے کہ غائب کا نصف بھی اس سے لیا جائے گا اور کسی امین کے پاس رکھا جائے گا بالافتاق امام صاحب کے نزدیک بھی اور صاحبین نزدیک بھی۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ انہیں بھی اختلاف ہے یعنی صاحبین کے نزدیک اس سے لیا جائے گا اور امین کے پاس رکھا جائے گا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کے پاس چھوڑ دیا جائے گا جیسے کہ جائیداد اس کے پاس چھوڑ دی جاتی ہے۔

پہلی روایت کی وجہ: پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال منقول حفاظت کا محتاج ہے پس جب اس نے انکار کیا تو اس نے حفاظت چھوڑ دی لہذا اس سے لیکر کسی امین کے پاس رکھا جائے گا تا کہ وہ اس کی حفاظت کرے برخلاف جائیداد کے کیونکہ وہ بذات خود محفوظ ہے۔ اس لئے جائیداد اس سے نہیں لی جائے گی۔

دوسری روایت کی وجہ: دوسری روایت کہ جس میں صاحبین کے نزدیک مال منقول قابض سے لیا جائے گا اور امین کے پاس رکھا جائے گا اور امام ابو حنیفہؒ نزدیک قابض سے نہیں لیا جائے گا صاحبین کی دلیل تو سابق میں گزر گئی کہ یہ خائن ہے اور خائن کے پاس مال نہیں چھوڑا جاتا لیکن امام صاحب کے نزدیک اس صورت میں بھی قابض کے پاس چھوڑ دیا جاتا ہے اس لئے کہ جب اقرار کی صورت میں قابض سے نہیں لیا جاتا تو انکار کی صورت میں بھی قابض سے نہیں لینا چاہئے کیونکہ قابض کے پاس



چھوڑنے میں غائب کا زیادہ فائدہ ہے اس لئے کہ یہ مال حفاظت کا محتاج ہے قابض کے پاس چھوڑنے میں زیادہ حفاظت ہے اس لئے کہ اگر یہ قابض کے پاس ہلاک ہو جائے تو قابض پر ضمان آئے گا کیونکہ اس نے انکار کر کے اپنے اوپر ضمان لازم کر دیا ہے برخلاف اس کے کہ قابض سے لیکر کسی امین کے پاس رکھا جائے اس لئے کہ اگر امین کے پاس ہلاک ہو جائے یا تعدی تو اس پر ضمان نہیں آتا اور قابض کے پاس ہلاک ہونے سے اس پر ضمان آتا ہے اسلئے قابض کے پاس چھوڑنے میں زیادہ حفاظت ہے۔ پس جب قابض کے پاس چھوڑ دیا گیا تو اس سے کفیل نہیں لیا جائے گا اور امام صاحب کا قول زیادہ واضح ہے کیونکہ اسمیں غائب کا فائدہ ہے۔

روصيته بثلاث ماله على كل شيء ومالي او ماملكت صدقة على مال الزكوة هذا عندنا وعند زفر  
يقع على كل شيء قضية لاطلاق اللفظ ونحن اعتبرنا ايجاب العبد بايجاب الله تعالى فان لم  
يجد الا ذلك امسك منه قوته فاذا ملك تصدق بما اخذ ولم يقدر بشيء لاختلاف احوال الناس  
فيل المحترف بمسك لنفسه وعياله قوت يومه وصاحب المستغل ما يحتاج اليه الى وصول غلته  
واكثر ذلك شهر وصاحب الضياع الى وصول ارتفاعه واكثر ذلك سنة وصاحب التجارة الى  
وصول مال تجارته

ترجمہ: اور آدمی کا وصیت کی اپنے تہائی مال کی وصیت واقع ہوگی ہر چیز پر اور یہ کہنا کہ میرا مال یا جس چیز میں مالک ہوں وہ صدقہ ہے تو یہ واقع ہوگی مال زکوٰۃ پر یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفر کے نزدیک واقع ہوگی ہر چیز پر لفظ کے اطلاق پر عمل کرتے ہوئے اور ہم نے اعتبار کیا ہے بندے کا اپنے اوپر واجب کرنے کو اللہ کے واجب کرنے پر پس اگر اس کے پاس نہ ہو مگر یہی تو روک لے اس سے اپنے گزارے کی خوراک پس جب مالک ہوا تو صدقہ کرے اس کو جو اس نے لیا ہے اور اس میں معین مقدار کا اندازہ نہیں کیا گیا ہے لوگوں کے احوال مختلف ہونے کی وجہ سے کہا گیا ہے کہ پیشہ ور اپنے نفس کیلئے اور بچے عیال کیلئے ایک روز کار و روزینہ روک لے اور حاصلات والا غلہ اور آمدنی حاصل ہونے تک اور اس کی اکثر مقدار ایک مہینہ ہے اور زمین والا اپنے غلے (فصل) حاصل ہونے تک اور اس کی اکثر مقدار ایک سال ہے اور تجارت والا مال تجارت حاصل ہونے تک

تشریح میرا مال صدقہ ہے اس کا اطلاق کس مال پر ہوگا؟

اس مہارت میں مصنفؒ نے دو مسئلے بیان کئے ہیں (۱) یہ کہ ایک آدمی نے وصیت کی کہ میرے مال کا تہائی حصہ صدقہ ہے تو یہ وصیت اس کے تمام اموال کو شامل ہوگی چاہے مال زکوٰۃ کی جنس سے ہو یا نہ ہو جیسے زمین، خدمت کے غلام، گھر کے استعمال کا

سامان سب کی تہائی کو شامل ہوگی۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ میرا مال صدقہ ہے یا جس کا میں مالک ہوں وہ صدقہ ہے تو یہ محمول ہوگا ہر اس مال پر جس کی جنس سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے جیسے سونا۔ چاندی۔ نقدیات۔ سائیکہ جانور۔ اور مال تجارت یہ اموال مقدار نصاب کو پہنچنے یا نہ پہنچنے کیونکہ مال زکوٰۃ کی جنس معتبر ہے نہ کہ مال زکوٰۃ کی مقدار لہذا اس صورت میں اس پر اس پورے مال کا صدقہ کرنا واجب ہوگا جس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور جس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی جیسے زمین، خدمت کے غلام، گھر کے استعمال کا سامان اس کا صدقہ کرنا واجب نہ ہوگا۔

حضرت امام زفرؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی ہر قسم کے مال کا صدقہ کرنا لازم ہوگا چاہے مال زکوٰۃ کی جنس سے ہو یا نہ ہو کیونکہ لفظ مال عام ہے ہر قسم کے مال کو شامل ہے پس جب لفظ مال ہر قسم کے مال کو شامل ہے تو ہر قسم کے مال کا صدقہ کرنا لازم ہوگا اور واجب ہوگا۔

ہماری دلیل: ہماری دلیل یہ ہے کہ جو وجہ استحسان بھی ہے کہ بندہ کا اپنے اوپر واجب کرنے کو ہم نے قیاس کیا ہے اللہ کے واجب کرنے پر یعنی بندہ کو ابتداءً اپنے اوپر واجب کرنے کی ولایت نہیں ہے بلکہ شریعت پر قیاس کر کے واجب کرنے کی ولایت ہے یعنی جس مقام پر شریعت نے کوئی چیز واجب کی ہو اس مقام پر بندہ اپنے اوپر واجب کر سکتا ہے پس جب یہ بات ہے تو بندہ کا مالی صدقہ، کہنے سے اس مال کا صدقہ کرنا لازم ہوگا جس مال میں شریعت نے صدقہ (زکوٰۃ) واجب کیا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ شریعت نے ہر قسم مال میں زکوٰۃ واجب نہیں کی ہے بلکہ مخصوص اموال میں صدقہ (زکوٰۃ) واجب کیا ہے پس جب مخصوص اموال میں صدقہ واجب کیا ہے تو بندہ کی نذر مالی صدقہ سے بھی انہی مخصوص اموال کا صدقہ کرنا واجب ہوگا ہر طرح کے مال کا صدقہ کرنا لازم نہ ہوگا۔

اور وصیت اس لئے پورے مال میں جاری ہوتی ہے کہ وصیت میراث کی بہن ہے اور میراث پورے مال میں جاری ہوتی ہے تو وصیت بھی پورے مال میں جاری ہوگی۔

میراث اور وصیت میت کی موت کے بعد ثابت ہوتی ہیں پس جس طرح میراث ہر قسم مال میں جاری اور نافذ ہوتی ہے اسی طرح وصیت بھی پورے مال میں جاری ہوگی۔

پس جب اس نے مالی صدقہ کہا اور اس کے پاس صرف اموال زکوٰۃ کی جنس سے مال موجود ہے اور اس کے علاوہ کوئی مال نہیں ہے یعنی اپنے ذاتی خرچے کیلئے بھی مال موجود نہیں ہے تو اس صورت میں اس سے اپنے گزارے بھر کا روزینہ رکھ لے اور باقی کو

صدقہ کرے کیونکہ انسان کی حاجت صدقہ پر مقدم ہے اب یہ نذر کرنے والا اکتامال اپنے پاس رکھ لے تو فرماتے ہیں کہ اس کے بارے میں کوئی متعین مقدار کا اندازہ نہیں ہے اس لئے کہ لوگوں کے احوال اس بارے میں مختلف ہیں قلیل العیال والے کیلئے کم مقدار کافی ہوتی ہے جبکہ یہی مقدار کثیر العیال والے کیلئے کافی نہیں ہوتی اس کے بارے میں مزید تفصیل یہ ہے کہ پیشہ ور اور دست کار لوگ ایک دن کا خرچہ رکھ لے اور باقی کو صدقہ کرے کیونکہ یہ لوگ روزانہ کام کرتے ہیں اور آمدنی حاصل کرتے ہیں اور صاحب المستقل یعنی حاصلات والے یعنی ماہانہ آمدنی والے آمدنی حاصل کرنے تک اور یہ زیادہ سے زیادہ ایک ماہ تک ہوتا ہے اور زمین والا زمین کی پیداوار حاصل کرنے تک اپنے لئے اور اپنے عیال کیلئے خرچہ رکھ لے اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت ایک سال ہے اور تاجر لوگ اکتامال رکھ لے جتنے دنوں میں اس کے مال تجارت حاصل ہونے کی امید ہو۔

وصح الابضاء بلاعلم الوصى به لالتوكيل اى جعل شخصا وصيا بعد موته ولم يعلم الوصى بذلك فباع شيئا من التركة يجوز بيعه بخلاف ما اذا وكل رجلا بالبيع ولم يعلم الوكيل بذلك فباع شيئا لايجوز بيعه وعند ابى يوسف لايجوز بيع الوصى ايضا

ترجمہ: اور صحیح ہے وصی بنانا وصی کی وصیت کو جانے بغیر نہ کہ وکیل بنانا یعنی ایک شخص کو وصی بنایا اپنی موت کے بعد اور وصی کو اس کا علم نہیں تھا تو اس نے ایک چیز فروخت کر دی ترکہ میں تو یہ بیع جائز ہے برخلاف اسکے کہ ایک آدمی کو وکیل بنایا کسی چیز کے فروخت کرنے پر اور وکیل کو اس کا علم نہیں تھا تو اس نے ایک چیز بیچ دی تو یہ بیع جائز نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وصی کی بیع بھی جائز نہیں ہے۔

تشریح: وصی کو اپنے وصی ہونے کا علم شرط نہیں:

موت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک شخص کو اپنا وصی مقرر کیا یعنی یہ کہا کہ فلاں آدمی میری موت کے بعد میرے مال کا وصی ہوگا اور وصی کو اس کا علم نہیں تھا تو یہ وصی بنانا جائز ہے اور یہ آدمی وصی ہوگا لہذا اگر اس نے ترکہ میں سے کوئی چیز فروخت کر دی حالانکہ اس کو علم نہیں تھا تو تب بھی یہ فروخت کرنا جائز ہوگا اور بیع نافذ ہوگی۔

لیکن اگر کسی نے ایک آدمی کو وکیل بنایا اور وکیل کو اپنے وکیل ہونے کا علم نہیں تھا تو یہ وکیل بنانا جائز نہیں ہے لہذا اگر اس وکیل نے وکیل کے ترکہ میں سے کوئی چیز فروخت کر دی حالانکہ اس کو اپنے وکیل ہونے کا علم نہیں تھا تو یہ فروخت کرنا جائز نہ ہوگا اور بیع نافذ نہ ہوگی۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وصی کی بیع بھی جائز نہ ہوگی جس طرح کہ وکیل کی بیع علم کے بغیر جائز نہیں ہوتی یعنی انہوں

نے وصی کو قیاس کیا ہے وکیل پر کہ جس طرح وکیل اپنے مؤکل کا نائب ہے اسی طرح وصی بھی میت کا نائب ہے اور نائب کوئی بھی کام منوب عنہ کے علم بغیر نہیں کر سکتا

**طرفین کی دلیل:** طرفین کی دلیل یہ ہے کہ وکیل تو مؤکل کا نائب ہے اور نائب کوئی بھی کام منوب عنہ کے علم کے بغیر نہیں کر سکتا لیکن وصی نائب نہیں ہے بلکہ وصی میت کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کا تصرف اس پر موقوف نہیں ہے کہ اس کو اپنے خلیفہ ہونے کا علم بھی ہو لہذا اگر خلیفہ نے ترکہ میں کوئی تصرف کیا حالانکہ اس کو اپنے خلیفہ ہونے کا علم نہیں تھا تو اس کا یہ تصرف جائز اور نافذ ہوگا جیسے کہ وارث اگر اپنے مورث کی موت کے بعد اس کی موت کے علم کے بغیر کوئی تصرف کرے تو اس کا تصرف جائز ہوتا ہے اسی طرح وصی کا تصرف بھی جائز ہوگا تو وصی کو وکیل پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

شرط خبر عدل او مستورین لعزل الوکیل ولعلم السید بجناية عبده وللشفيع بالبيع والبكر  
بالنكاح ومسلم لم يهاجر بالشرائع لا بصحة التوكيل ای اذا عزل المؤكل الوکیل فاخبره بذلك  
عدل او مستوران لا یصح تصرفه بعد ذلك ولو اخبره فاسق او مستور الحال لا اعتبار لاخبره حتى  
یحوز صرفه وكذا اذا جنی عبد خطاء فعلم السید بجنايته باخبار عدل او مستورین فباع السید عبده  
یکون مختاراً للفقهاء وكذا اذا علم الشفيع ببيع الدار فسكت ان اخبره عدل او مستوران یكون سكوته  
تسليماً وكذا فی علم البكر بالنكاحها اذا سكت او المسلم الذی لم يهاجر اذا اخبره عدل او مستوران  
یجب علیه الشرائع اما صحة التوكيل لا یشرط لها ذلك حتى اذا اخبره فاسق فان فلانا وكله بالبيع  
فباع یحوز بیعه وذلك لانه یشرط العدداو العدالة فی الشهادة لانها الزام محض فلا بد من التوكيد  
واما التوكيل فلیس فیہ معنى الالتزام اصلاً فلا یشرط فیہ شیء من وصفی الشهادة ای العدد  
والعدالة واما عزل الوکیل ونحوه فالزام من وجه دون وجه ومن حیث ان المؤكل یتصرف فی حق نفسه  
بالعزل لیس بالزام فشرط له احد وصفی الشهادة

**ترجمہ:** شرط ہے ایک عادل آدمی کی خبر یا دو مستور الحال آدمیوں کی خبر وکیل کو معزول کرنے کیلئے اور آقا کو اپنے غلام کی بیعت کی خبر دینے کیلئے اور شفیع کو بیع کی خبر دینے کیلئے اور باکرہ کو نکاح کی خبر دینے کیلئے اور اس مسلمان کو جس نے ہجرت نہ کی ہو شرائع کی خبر دینے کیلئے نہ کہ وکیل بنانے کی صحیح ہونے کیلئے یعنی جب مؤکل نے اپنے وکیل کو معزول کیا اور اس کو خبر دیدی ایک عادل نے یا دو مستور الحال آدمیوں نے تو اس کے بعد اس کا تصرف جائز نہیں ہے لیکن اگر اس کو خبر دیدی ایک فاسق نے

مستور الحال نے تو اس کی خبر کا اعتبار نہ ہوگا یہاں تک کہ اس کا تصرف جائز ہے اور اسی طرح جب غلام نے خطاء جنایت کی اور اہل کلم ہو گیا غلام کی جنایت کا ایک عادل یا دو مستور الحال آدمیوں کی خبر سے اور آقا نے غلام فروخت کر دیا تو وہ فدیہ کو اختیار کرنے والا ہے اور اسی طرح جب شفیع کو علم ہو گیا گھر کے فروخت ہونے کا اور وہ خاموش رہا پس اس کو ایک عادل یا دو مستور الحال آدمیوں نے خبر دی ہو تو اس کی خاموشی شفعہ کو چھوڑنا سمجھا جائیگا اور اسی طرح باکرہ کو نکاح کا علم ہو گیا جب وہ خاموش رہی اور وہ مسلمان جس نے ہجرت نہیں کی جب کہ اس کو خبر دیدی ایک عادل نے یا دو مستور الحال آدمیوں نے تو واجب ہے اس پر شریعت کے احکام اور وکیل بنانے کی صحت کیلئے یہ کچھ بھی شرط نہیں یہاں تک کہ اگر فاسق نے اس کو خبر دیدی کہ فلاں نے آپ کو وکیل بالبیع بنایا ہے اور اس نے بچ دیا تو اس کی بیع جائز ہوگی اور یہ اس لئے کہ عدد اور عدالت شرط ہیں شہادت میں اس لئے کہ اس میں الزام محض ہے تو اس میں تاکید ضروری ہے اور وکیل بنانے میں معنی الزام بالکل نہیں ہے تو اس میں شہادت کی دو قسموں میں سے کچھ بھی شرط نہیں نہ عدد اور نہ عدالت اور وکیل کو معزول کرنا وغیرہ میں الزام من وجہ ہے اور من وجہ نہیں ہے تو اس حیثیت سے کہ اس کیلئے تصرف کی ولایت باقی نہیں رہتی تو انہیں ضرر کا الزام ہے اور اس حیثیت سے کہ مؤکل اپنے حق میں تصرف کر رہا ہے معزول کرنے سے تو اس میں الزام نہیں ہے تو اس کیلئے شرط ہے شہادت کے دو وصفوں میں سے ایک وصف

شرع کو نئے تصرفات میں صرف عدد یا عدالت کافی ہے؟

ایک اصول پہلے اپنے ذہن میں رکھ لیجئے اور تمام مسائل اس پر مقرر کیجئے اصول یہ ہے کہ جو اخبار حقوق العباد سے متعلق ہوتے ہیں ان کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) خبر جس میں الزام محض ہو جیسے حقوق کی خبر دینا کہ فلاں کا فلاں پر حق ہے اس قسم میں عدد اور عدالت دونوں شرط ہیں  
(۲) خبر جس میں بالکل الزام نہ ہو جیسے یہ خبر دینا کہ فلاں نے آپ کو وکیل بنایا ہے یا فلاں نے آپ کو یہ ہدیہ بھیجا ہے اس میں الزام نہیں ہے اس قسم میں نہ عدد شرط ہے اور نہ عدالت شرط ہے۔

(۳) خبر جس میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ الزام نہ ہو جیسے وکیل کے معزول ہونے کی خبر دینا اس قسم میں یا تو عدد شرط ہے یا عدالت شرط ہے۔

اس اصول کو ذہن میں رکھ کر آگے مسائل کو سمجھنا بالکل آسان ہے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جب مؤکل نے اپنے وکیل کو معزول کیا اور وکیل کو کسی ایک عادل آدمی یا دو مستور الحال (جن کی عدالت معلوم ہو اور نہ فسق) آدمیوں نے خبر دیدی کہ آپ کے مؤکل نے آپ کو معزول کر دیا ہے تو اس کے بعد اس وکیل کو مزید تصرف

کرنے کا حق نہیں ہے لیکن اگر وکیل کو کسی فاسق آدمی یا دو فاسق آدمیوں (جن کا فسق ظاہر ہو) نے خبر دیدی وہ معزول نہ ہوگا اور تصرف کرنے کا اہل ہوگا اسلئے ایک مستور الحال یا دو مستور الحال آدمیوں کی خبر کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ ایک آدمی کے غلام نے کسی کو خطا قتل کر دیا تو غلام کے بارے میں مسئلہ یہ ہے کہ جب غلام سے قتل خطا سرزد ہو جائے تو آقا کو دو اختیار دئے جاتے ہیں۔

(۱) یا تو اس غلام کو مقتول کے اولیاء کے سپرد کرے۔

(۲) اور یا اس غلام کا فدیہ یعنی اس کی قیمت مقتول کے اولیاء کے سپرد کرے دونوں اختیار آسانی کیلئے دئے جاتے ہیں۔

پس غلام نے کسی کو خطا قتل کر دیا اور ایک عادل آدمی یا دو مستور الحال آدمیوں نے غلام کے آقا کو خبر دیدی کہ آپ کے غلام نے کسی کو قتل کر دیا ہے اور اس کے بعد آقا نے غلام کو آزاد کر دیا۔ یا فروخت کر دیا تو اس صورت میں مولیٰ نے فدیہ کو اختیار کیا یعنی فدیہ اپنے اوپر لازم کر دیا لیکن اگر عادل آدمی یا دو مستور الحال آدمیوں نے خبر نہ دی ہو بلکہ ایک فاسق یا دو فاسق آدمیوں نے خبر دی ہو تو پھر مولیٰ فدیہ اختیار کرنے والا نہیں ہے۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ ایک آدمی کے پڑوس میں زمین فروخت ہوگئی اور کسی عادل آدمی یا دو مستور الحال آدمیوں نے اس صاحب زمین کو اطلاع دیدی کہ آپ کے پڑوس میں زمین بک گئی ہے اور وہ خاموش رہا تو اس صورت میں اس کا حق شفعہ ساقط ہو گیا لیکن کسی فاسق نے اس کو خبر دیدی یا دو فاسق آدمیوں نے خبر دیدی اور وہ خاموش رہا تو حق شفعہ ساقط نہ ہوگا۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ ایک باکرہ بالغ لڑکی کو کسی عادل آدمی یا دو مستور الحال آدمیوں نے خبر دیدی کہ آپ کا نکاح فلاں کے ساتھ آپ کے ولی نے کر دیا ہے اور وہ خاموش رہی تو اس کا یہ سکوت رضامندی کی دلیل ہے اور اگر کسی فاسق یا دو فاسق آدمیوں نے خبر دیدی اور وہ خاموش رہی تو یہ خاموشی رضامندی کی دلیل نہ ہوگی۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ ایک نو مسلم نے دار الحرب میں اسلام قبول کیا اور ہماری طرف یعنی دار الاسلام کی طرف ہجرت نہ کی اور ایک عادل آدمی یا دو مستور الحال آدمیوں نے اس کو یہ خبر دیدی کہ آپ پر فلاں فلاں فرائض لازم ہیں تو اس پر اب ان احکام کی تعمیل واجب ہے اگر ادا نہیں کرتا تو ان کی قضاء واجب ہوگی لیکن اگر ایک فاسق نے یا دو فاسق آدمیوں نے خبر دیدی اور اس نے تعمیل نہ کی تو اس پر ان کی قضاء واجب نہ ہوگی۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں اگر فاسق نے پہلی اس کو خبر دیدی تو اس پر تعمیل واجب ہے اگر ادا نہ کیا تو ان کی قضاء



الاجاب ہوگی۔

ان تمام مسائل میں عدد یا عدالت شرط ہے یہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے لیکن حضرات صاحبین کے نزدیک ان تمام مسائل میں نہ عدد شرط ہے اور نہ عدالت بلکہ جس طرح وکیل بنانے میں ایک عام آدمی کی خبر کافی ہے چاہے عادل ہو یا فاسق اسی طرح ان مسائل میں بھی ایک عام آدمی کی خبر کافی ہوگی چاہے عادل ہو یا فاسق۔

آگے فرماتے ہیں کہ وکیل بنانے کی صرف ایک آدمی کی خبر دینا کافی ہے اس میں نہ عدد شرط ہے اور نہ عدالت پس جب ایک آدمی نے کسی کو کہا کہ فلاں نے اس چیز کی فروخت کرنے کیلئے آپ کو اپنا وکیل بنایا ہے اور وکیل نے وہ چیز بیچ دی تو یہ بیچ جائز ہوگی۔ وجہ: اس کی وجہ یہ ہے کہ عدد اور عدالت شہادت میں شرط ہے اس لئے شہادت میں الزام محض ہے تو اس میں تاکید کی ضرورت ہے اور تو وکیل یعنی کسی کو وکیل بنانے میں الزام کے معنی بالکل نہیں ہیں تو اس میں شہادت کے دونوں وصفوں یعنی عدالت اور عدالت میں کوئی بھی چیز شرط نہیں ہے۔ اور وکیل کو معزول کرنا یا اس کے ساتھ جو دوسرے مسائل ہیں اس میں من وجہ الزام ہے اور من وجہ الزام نہیں اس لئے کہ معزول کرنے کے بعد وکیل کو تصرف کی ولایت باقی نہیں رہتی تو اس حیثیت سے اس میں الزام ہے یعنی اس کے حق کو ایک طرح سے باطل کرنا ہے تو اس میں الزام ضرر ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ وکیل کو معزول کرنا وکیل اپنے حق میں خود تصرف کر رہا ہے اس لئے کہ جب اس کو خود وکیل بنانے کا حق حاصل تھا تو معزول کرنے کا بھی حق حاصل ہوگا تو وہ اپنے حق میں خود تصرف کر رہا ہے تو اس میں کوئی الزام ضرر نہیں ہے جب دونوں احتمال موجود ہیں تو ہم نے اس میں شہادت کے دو وصفوں میں ایک وصف شرط کر دیا ہے کہ ان مسائل میں عدد یا عدالت کافی ہے۔

والایضمن قاض او امینہ ان باع عبد الغرماء ای عبدا للمدیون لاجل الدائنین واخذ ثمنه فضاء  
لاستحق العبد فی رجوع المشتري علی الغرماء لانه تعدل الرجوع علی القاضی فیضمن الغرماء لان  
القاضی قد عمل لهم فیضمن الغرماء لان القاضی قد عمل لهم وامین القاضی کالقاضی وان باع  
لوصی لهم یا مرقاض فاستحق العبد او مات قبل قبضه فضاء ثمنه رجوع المشتري علی الوصی  
ومر علیهم لان العاقد هو الوصی فعليه الرجوع والوصی یرجع علیهم لانه عمل لاجلهم

ترجمہ: اور ضامن نہ ہوگا قاضی یا اس کا امین اگر بیچ دیا غلام قرض خواہوں کے واسطے یعنی مدیون کا غلام بیچ دیا قرض خواہوں کے واسطے اور اس کا ثمن لے لیا اور وہ ضائع ہو گیا اور غلام کسی کا مستحق ہو گیا (غلام میں کسی کا حصہ نکل آیا) تو مشتری رجوع کرے قرض خواہوں پر اسلئے کہ محذر ہے رجوع کرنا قاضی پر تو ضمان قرض خواہوں پر ہوگا اسلئے کہ قاضی ان کیلئے عمل کرتا ہے اور

قاضی کا امین قاضی کی طرح ہے اور اگر وصی نے ان کے واسطے بیچ دیا قاضی کے حکم سے اور غلام کسی کا مستحق ہو گیا اور یا مر گیا قبضہ کرنے سے پہلے اور اس کا ثمن ضائع ہو گیا تو رجوع کرے گا مشتری وصی پر اور وہ قرض خواہوں پر اس لئے کہ عائد وصی ہے تو اس پر رجوع ہوگا اور وصی ان پر رجوع کرے گا اسلئے کہ وہ ان کیلئے عمل کرتا ہے۔

**تشریح:** قاضی اور قاضی کے امین پر رمضان نہیں آتا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مر گیا اور اس کی موت کے بعد قاضی نے یا قاضی کے امین نے اس میت کا غلام قرض خواہوں کے واسطے فروخت کر دیا اور ثمن وصول کرنے کے بعد ثمن قاضی کے ہاتھ میں یا قاضی کے امین کے ہاتھ میں ضائع ہو گیا اور اس کے بعد غلام کسی کا مستحق ہو گیا یعنی کسی نے غلام پر اپنے استحقاق کا دعویٰ کیا اور غلام لے گیا تو اس صورت میں چونکہ مشتری کا نقصان ہوا ہے کہ اس سے غلام بھی چلا گیا اور مال (ثمن) بھی چلا گیا تو مشتری ثمن کا رجوع کرے گا قرض خواہوں پر اس لئے کہ قاضی پر رجوع کرنا محذور ہے اس لئے جب ہر کوئی قاضی پر رجوع کرے گا تو پھر منصب قضاء کوئی قبول نہیں کرے گا لہذا جب قاضی پر رجوع محذور ہے اور قاضی کا امین بھی چونکہ قاضی کے حکم میں ہے تو مشتری رجوع کرے گا قرض خواہوں پر اسلئے کہ قاضی نے تو یہ کام قرض خواہوں کے واسطے کیا تھا تو ضمان بھی انہی پر آئے گا اس لئے کہ الغنم بالغرم۔ اور اگر میت کے وصی (چاہے میت نے وصی بنایا ہو یا قاضی نے وصی بنایا ہو) نے قاضی کے حکم سے غلام فروخت کیا قرض خواہوں کے واسطے اور غلام کسی کا مستحق ہو گیا یا مشتری نے غلام پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ غلام قبضہ کرنے سے پہلے مر گیا اور وصی نے مشتری سے ثمن لیا ہو اور یہ ثمن وصی کے پاس ہلاک ہو گیا تو اس صورت میں مشتری رجوع کرے گا وصی پر کیونکہ عائد تو وصی ہی ہے اور وصی رجوع کرے گا قرض خواہوں پر اس لئے کہ وصی تو ان کیلئے کام کرتا ہے لہذا جو تاوان اس نے برداشت کیا ہے وہ ان کی وجہ سے برداشت کیا ہے اس لئے وصی قرض خواہوں پر رجوع کرے گا۔

ولو امرک قاضی عالم عادل بفعل قضی بہ علی ہذا من رجم او قطع او ضرب وسعک فعلہ  
و صدق عدل جاہل سئل فاحسن تفسیرہ ولم یصدق قول غیرہما القاضی اما عالم عدل او جاہل  
عدل او عالم غیر عدل او جاہل غیر فالاول ان قال قضیت بقطع ید زید فاقطع یدہ جاز لک قطع یدہ  
والقاضی الثانی ان قال ہذا فلا بد من ان تستلہ عن سببہ فان احسن تفسیرہ وجب تصدیقہ فیجوز لک  
قطع یدہ واما الاخیر ان فلا یقبل قولہما .

ترجمہ: اور اگر ایک عالم، عادل قاضی تجھے ایسے کام کا حکم دے جس کا اس نے فیصلہ کیا ہے اس پر رجم کا یا ہاتھ کاٹنے کا یا کوڑے

گائے کا تو آپ کیلئے منجائش ہے اس کام کے کرنے کی اور تصدیق کی جائے گی عادل جاہل قاضی کی جس سے استفسار کیا گیا تو اس نے اچھی تفسیر بیان کی اور ان کے علاوہ کی تصدیق نہ کی جائے گی قاضی یا عالم عادل ہوگا یا جاہل عادل ہوگا یا عالم غیر عادل ہوگا یا جاہل غیر عادل ہوگا پس اگر اول نے کہا کہ میں نے زید کے ہاتھ کاٹنے کا حکم کیا ہے اس کا ہاتھ کاٹ لو تو آپ کیلئے جائز ہے اس کا ہاتھ کاٹنا اور دوسرے قاضی نے اگر یہ بات کی تو ضروری ہے کہ ان سے پوچھ لے اس کے سبب کے بارے میں پس اگر اس نے اچھی تفسیر بیان کی تو اس کی تصدیق واجب ہے تو آپ کیلئے جائز ہے اس کا ہاتھ کاٹنا اور اخیر دو دنوں کا قول معتبر نہ ہوگا۔

### تشریح قاضی کا قول کس صورت میں ماننا ضروری ہے؟

صورت مسئلہ یہ ہے ایک قاضی نے ایک آدمی کو کہا کہ میں نے فلاں پر رجم کا حکم کیا ہے لہذا تم اس کو سنگسار کر دیا میں نے زید کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے لہذا تم اس کا ہاتھ کاٹ دو۔ یا میں نے زید کو کوڑے مارنے کا حکم دیا ہے لہذا تم اسے کوڑے مردو یا اس صورت میں قاضی کا حکم ماننا لازم ہے یا نہیں تو اس کے بارے میں تفصیل ہے۔  
تفصیل یہ ہے کہ قضاۃ کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) قاضی عالم عادل (۲) جاہل عادل (۳) عالم فاسق (۴) جاہل فاسق۔

پس اگر عالم عادل قاضی نے کسی کو یہ حکم دیا کہ فلاں کام کرو تو اس صورت میں قاضی کا حکم ماننا جائز ہے استفسار کی ضرورت نہیں اور اگر دوسرا قاضی ہو یعنی جاہل عادل قاضی نے اگر یہ حکم دیا کہ فلاں کا ہاتھ کاٹ لو یا فلاں کو کوڑے لگا دو تو اس صورت میں قاضی سے اس کے بارے میں استفسار کیا جائیگا کہ اس کا ہاتھ کیوں کاٹا جا رہا ہے اگر قاضی نے اس کی اچھی تفسیر بیان کی یعنی شریعت کے موافق تفسیر بیان کی تو اس کی تصدیق بھی جائز ہے اور آپ کیلئے یہ کام کرنا جائز ہے۔

اور اگر آخری دونوں قسمیں ہوں یعنی عالم فاسق اور جاہل فاسق تو ان کا حکم ماننا جائز نہیں ہے مگر یہ کہ وہ شخص جس کو سزا دینے پر مامور کیا گیا ہے اس نے بذات خود اس سبب کا مشاہدہ کیا ہو یا اس کے سامنے گواہوں نے گواہی دی ہو تو قاضی کی تصدیق کی جائے گی۔

وصدق فاض عزل وقال لزید اخذت منك الفافقضیت به لعمر و ودفعت اليه اوقال له قضیت

بقطع يدك في حق وادعی زید اخذه وقطعه ظلما وافر بكونهما فی قضائه لان زیدا لما افر بكون

الاخذ والقضاء بقطع اليد فی زمان قضائه فالظاهر ان القاضي لا یظلم فالقول للقاضي اما اذا لم

بقرب كونهما في زمان قضائه بل قال المافعلت هذا قبل التقليد اوبعد العزل فان اقام بينة على هذا فالقاضي يكون مبطلا في هذا الفعل وان لم يكن له بينة فالقول للقاضي .

ترجمہ: اور تصدیق کی جائے گی معزول قاضی کی اس حال میں کہ اس نے زید سے کہا کہ میں نے تم سے ہزار روپے لئے تھے اور اس کا فیصلہ میں نے تم پر کیا تھا عمرو کے واسطے اور میں نے اس کو دیا ہے اور یا اس سے یہ کہا کہ میں نے آپ کے ہاتھ کاٹنے کا حکم کیا تھا حق کی بناء پر اور زید نے دعویٰ کیا کہ اس نے لیا ہے یا ہاتھ کاٹا ہے ناحق طور پر اس حال میں کہ وہ اس بات کا اقرار کرنے والا ہے کہ یہ دونوں کام اس کی قضاء میں ہوئے ہیں کیونکہ زید نے جب اقرار کیا کہ لیتا اور ہاتھ کاٹنا اس کے قضاء کے زمانے میں ہیں تو ظاہر یہ ہے کہ قاضی کسی پر ظلم نہیں کرتا اور جب اس نے اقرار نہ کیا کہ یہ دونوں کام زمانہ قضاء میں ہوئے ہیں بلکہ وہ کہتا ہے کہ آپ نے یہ کام کیا ہے قاضی بننے سے پہلے یا معزول ہونے کے بعد پس اگر اس نے اس پر بینہ پیش کیا تو قاضی باطل پر ہوگا اس کام میں اور اگر اس کے پاس بینہ نہ ہو تو قول قاضی کا معتبر ہوگا۔

تشریح: معزول ہونے کے بعد مدیون کا قاضی کے ساتھ تازعہ ہوا تو قاضی پر ضمان نہیں آئے گا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ قاضی نے معزول ہونے کے بعد زید سے کہا کہ میں نے آپ سے ہزار روپے لئے تھے اور اس کا حکم میں نے عمرو کے واسطے کیا تھا اور وہ روپے میں نے عمرو کو دئے ہیں اور یہ فیصلہ میں نے حق کے ساتھ کیا تھا میں اس میں حق بجانب تھا۔ یا زید سے یہ کہا کہ میں نے آپ کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا تھا کسی حق کی وجہ سے یعنی میرے نزدیک آپ کے اوپر ایسا حق ثابت ہو چکا تھا جو قطعید کا سبب تھا۔ چنانچہ آپ کا ہاتھ کاٹا گیا اور زید کہتا ہے کہ نہیں جناب بلکہ آپ نے میرے ساتھ ظلم کیا ہے مجھ سے ناحق طور پر مال لیا ہے اور ناحق طور پر میرا ہاتھ کاٹا ہے اس لئے مجھے اس کا تاوان دینا چاہئے لیکن زید اس بات کا بھی اقرار کرتا ہے کہ آپ نے یہ کام قضاء کے زمانے میں کیا ہے تو اس صورت میں زید کا قول معتبر نہ ہوگا بلکہ قاضی کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ قاضی کسی پر ظلم نہیں کرتا لہذا قاضی کا قول معتبر ہوگا اور قاضی پر تاوان لازم نہ ہوگا۔ لیکن اگر زید نے اس بات کا اقرار نہ کیا ہو کہ یہ کام اس نے قضاء زمانے میں کیا ہے بلکہ وہ کہتا ہے کہ یہ مال لیتا یا ہاتھ کاٹنا اس نے قاضی بننے سے پہلے کیا تھا یا معزول ہونے کے بعد کیا ہے اور زید نے اس بات پر بینہ بھی پیش کیا تو پھر زید کا قول معتبر ہوگا اور قاضی کو باطل پر اقرار دیا جائے گا لیکن اگر زید نے بینہ پیش نہ کیا تو پھر قاضی کا قول معتبر ہوگا اور اس پر تاوان لازم نہ ہوگا کیونکہ قاضی نے اپنا فعل ایسی حالت کی طرف منسوب کیا ہے جو ضمان کے منافی ہے یعنی قاضی نے اپنا فعل زمانہ قضاء کی طرف منسوب کیا ہے اور قضاء کی حالت ضمان کے منافی ہے۔

## کتاب الشہادت والرجوع عنہا

(یہ کتاب شہادت اور شہادت سے رجوع کے بارے میں ہے)

کتاب الشہادت کی کتاب القضاء کے ساتھ مناسبت:

کتاب الشہادت سے پہلے کتاب القضاء تھی اس کی مناسبت یہ ہے کہ قضاء مقصود ہے اور شہادت اس کا وسیلہ ہے اور مقصود کو وسیلہ پر مقدم کیا جاتا ہے اس لئے کتاب القضاء کو کتاب الشہادت پر مقدم کر دیا۔

شہادت کے لغوی معنی: شہادت مصدر ہے اس کے لغوی معنی ہیں مشاہدہ کے بعد کسی چیز کی صحت کی خبر دینا

شہادت کے اصطلاحی معنی: حی اخبار بحق للغير علی آخر، کسی غیر کے حق کی گواہی دینا دوسرے پر یا، ہی اخبار صادق لحظ الشہادۃ فی مجلس القاضی لاثبات الحق، اثبات حق کیلئے قاضی کی مجلس میں لفظ شہادت کے ساتھ سچی خبر دینا یہ شہادت ہے

فائدہ: شہادت کی شرطیں دو طرح کی ہیں۔ (۱) شرائط تحمل۔ (۲) شرائط اداء۔

شرائط تحمل تین ہیں (۱) شاہد ہونے کے وقت عقل کامل ہو (۲) بصارت ہو (۳) مشہود بہ کا اپنی آنکھوں سے معاینہ کیا ہو پس دیوانے غیر عاقل۔ بچے۔ اور اندھے کو گواہ بنانا صحیح نہیں ہے۔

البتہ عاقل بچہ۔ کافر۔ اور غلام۔ تحمل شہادت کر سکتے ہیں لیکن ادائے شہادت نہیں کر سکتے اس لئے اگر ان لوگوں نے یعنی بچے نے کچن میں اور کافر نے کفر کی حالت میں اور غلام نے غلامی کی حالت میں تحمل شہادت کیا اور گواہی ادا کی بلوغ کے بعد یا مسلمان ہونے کے بعد یا آزاد ہونے کے بعد تو یہ جائز ہے اس لئے کہ ادائے شہادت کے وقت شرط موجود ہے۔

شرائط اداء چار طرح کی ہیں۔

(۱) جوئس شہادت سے متعلق ہیں (۲) وہ جو شاہد سے متعلق ہیں (۳) وہ جو مکان سے متعلق ہیں (۴) وہ جو مشہود بہ سے متعلق ہیں۔

جوئس شہادت سے متعلق ہیں وہ تین ہیں

(۱) لفظ شہادت (۲) عدد فی الشہادۃ (۳) اتفاق شاہدین

اور جو شاہد سے متعلق ہیں وہ گیارہ ہیں (۱) بلوغ (۲) آزادی (۳) بصر (۴) نطق (۵) صح (۶) عدالت (۷) محدود فی

القذف نہ ہونا (۸) اپنے لئے جلب منفعت نہ ہونا (۹) اپنی ذات سے دفع مضرت کا نہ ہونا (۱۰) شاید کا خصم نہ ہونا (۱۱) مشہور یہ کابلہ شک و تردید خوب یاد ہونا۔

اور جو مکان شہادت سے متعلق ہے وہ صرف ایک شرط ہے وہ یہ کہ مجلس قضاء ہو۔

اور جو مشہود بہ سے متعلق ہیں وہ تین ہیں (۱) قیام رائج شرب خمر کی گواہی میں (۲) اصالت حدود اور قصاص کی گواہی میں (۳) حضور اصل کا حذر ہونا شہادت علی الشہادت میں۔

شہادت کا رکن: شہادت کا رکن لفظ اشد ہے۔

شہادت کا حکم: شہادت کا حکم یہ ہے کہ شاہدین کے تزکیہ کے بعد قاضی پر بمقتضائے شہادت فیصلہ کرنا واجب ہے۔

شہادت کا جواز: قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے،، واستشهدوا شہیدین من رجالکم،،

اور شہادت بالخیر مامور بہ ہے باری تعالیٰ کے اس قول میں،، کونوا قوامین للہ شہداء بالقسط،،

اور جب مدعی گواہی طلب کرے تو گواہی سے انکار نہ کرے اس لئے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

،، ولا یأبى الشہداء اذا ما دعوا،،۔۔

ہی اخبار بحق للغير على آخر الاخبارات ثلثة اما بحق للغير على آخر وهو الشهادة او بحق للمخبر على

آخر وهو الدعوى او بالعكس وهو الاقرار۔

ترجمہ: یہ غیر کے حق کی خبر دینا ہے دوسرے پر۔ خبر دینا تین قسم پر ہے یا تو غیر کے حق کی خبر دینا ہے دوسرے پر یہ شہادت ہے

یا خبر دینے والے کے حق کی خبر دینا ہے دوسرے پر اور یہ دعویٰ ہے اور یا اس کا انکس ہے اور یہ اقرار ہے۔۔

تشریح: اخبار کی قسمیں :

وہ اخبارات جو متعلق ہیں حقوق العباد کے ساتھ وہ تین قسم پر ہیں۔ حقوق العباد کی قید ہم نے اس لئے لگائی کہ بعض اخبارات وہ

ہیں جس کا تعلق حقوق العباد سے نہیں ہے بلکہ احکام شرعیہ سے ہے مثلاً خبر و اصد اور خبر مشہور۔ متواتر وغیرہ یا اخبارات قصص

اور امثال وغیرہ تو اس قید سے ان اخبارات کو نکالنا مقصود ہے۔

جن اخبارات کا تعلق حقوق العباد سے ہے ان کی تین قسمیں ہیں:

(۱) وہ خبر جو غیر کی خبر ہو غیر پر یعنی ایک آدمی یہ خبر دیتا ہے کہ فلاں آدمی پر فلاں کا حق واجب ہے اس کو شہادت کہتے ہیں



(۲) وہ خبر جو مخبر کی خبر ہو غیر پر یعنی مخبر یہ کہتا ہے کہ فلاں پر میرا یہ حق واجب ہے اس کو دعویٰ کہتے ہیں

(۳) وہ خبر جو مخبر کی خبر ہو اپنے آپ پر غیر کے لئے یعنی مخبر یہ کہتا ہے کہ فلاں کا میرے اوپر یہ حق واجب ہے اس کو اقرار کہتے ہیں

ويجب بطلب المدعى واسترها فى الحدود ابر اى الفصل ويقول فى السرقة اخذ لاسرق انما يقول اخذ لئلا يضيع حق المالك ولا يقول سرق لئلا يوجب الحد .

ترجمہ: اور گواہی دینا واجب ہوتا ہے مدعی کے مطالبے سے اور اس کا چھپانا حدود میں نیکی ہے یعنی افضل ہے اور کہے چوری میں کہ اس نے مال لیا ہے یہ نہ کہے کہ اس نے چوری کی ہے بلکہ اخذ کہتا کہ مالک کا حق ضائع نہ ہو اور سرق نہ کہتا کہ حد واجب نہ ہو۔

تشریح: گواہی دینا کب واجب ہوتا ہے؟

فرماتے ہیں کہ گواہی دینا یعنی ادائے شہادت یا گواہی قبول کرنا یعنی تحمل شہادت گواہ پر لازم اور فرض ہے لیکن اس وقت جبکہ مدعی اسکا مطالبہ کرے تو اس وقت گواہوں پر گواہی دینا فرض ہے پس اگر صرف دو آدمی ہوں تو ان پر گواہی دینا فرض عین ہے کیونکہ اگر یہ دونوں ادا نہ کرے تو صاحب حق کا حق ضائع ہو جائے گا اور اگر دو سے زیادہ ہو تو پھر گواہوں پر گواہی دینا فرض کفایہ ہے اور گواہی دینے کی فرضیت پر یہ آیتیں دلالت کرتی ہیں۔

(۱) ولا یأبى الشہداء اذا مآدعوا ،، کہ جب بلایا جائے تو انکار کرنا ممنوع ہے جب انکار کرنا ممنوع ہے تو مطالبے کے وقت حاضر ہونے کا امر ہوگا اور امر وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

(۲) ولا تکتبوا الشہادة ومن یکتبها فالله الم قلبہ ،، کتمان شہادت سے منع کیا گیا ہے تو جب کتمان شہادت ممنوع ہے تو اظہار شہادت واجب ہوگا اور اظہار شہادت نام ہے ادائے شہادت کا تو ادائے شہادت واجب ہے اسی طرح جس نے گواہی چھپائی تو اس کا دل گنہگار ہے یعنی وہ خود گنہگار ہے تو اس میں گواہی ادا نہ کرنے پر وعید سنائی گئی ہے اور وعید ترک واجب پر ہوتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ گواہی دینا واجب ہے پس خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جب مدعی مطالبہ کرے تو گواہ پر گواہی دینا واجب ہے اعتراض: اعتراض یہ ہے کہ کبھی کبھار ایسا بھی ہوتا ہے کہ مدعی کو اپنا گواہ معلوم نہیں ہوتا اور اس کا حق ضائع ہوتا ہے لیکن ایک آدمی اس معاملہ سے باخبر ہوتا ہے یعنی اس نے یہ معاملہ دیکھا ہوتا ہے تو وہ باقاعدہ شرعی گواہ ہے اور اس پر گواہی دینا واجب ہے حالانکہ مدعی نے مطالبہ نہیں کیا ہے تو آپ کا یہ کہنا کہ گواہی دینا اس وقت واجب ہے جب کہ مدعی مطالبہ کرے اس کو شامل نہیں ہے۔

جواب: جواب یہ ہے کہ اس صورت میں بھی مدعی نے مطالبہ کیا ہے اگرچہ صراحتہ مطالبہ نہیں کیا ہے لیکن دلالتہ مطالبہ کیا ہے اس لئے کہ مدعی جب گواہوں سے گواہی کا مطالبہ کرتا ہے تو وہ اسلئے کرتا ہے کہ اس کا حق زندہ ہو جائے اور یہ بات (یعنی اس کا حق زندہ ہو جائے) مدعی کے سوال اور دعویٰ میں بھی موجود ہے پس مدعی ضمناً اس بات کا مطالبہ کرنے والا ہو گیا کہ میرا کوئی گواہ ہو تو میں مطالبے کو تیار ہوں اسلئے ہم نے کہا کہ یہاں پر اگرچہ صراحتہ مدعی کا مطالبہ نہیں ہے لیکن دلالتہ اور ضمناً مدعی کا مطالبہ موجود ہے اسلئے گواہی دینے کا وجوب مدعی کے مطالبے پر موقوف ہوا۔

حدود میں گواہی چھپانا مستحب ہے: فرماتے ہیں باب حدود میں گواہی چھپانا مستحب ہے کیونکہ اس پر دلیل نقلی موجود ہے چنانچہ مروی ہے کہ حضور ﷺ نے ماعز اسلمی کے اقرار کے بعد کئی مرتبہ اعراض فرمایا اور پھر فرمایا کہ شاید آپ نے بوسہ لیا ہو گا یا ہاتھ لگایا ہو گا اسی طرح جس نے ماعز اسلمی کو اقرار پر اگسایا تھا ان کو فرمایا،، لو سترتہ بشوبک کان خیرا،، ایک اور حدیث میں حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے۔

،، من ستر علی مسلم ستر اللہ علیہ فی الدنیا والأخرۃ ،، نیز حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ فرمادے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے ابو مسعود انصاری سے دفع حدود کی تلقین مروی ہے اس لئے حدود کے باب میں حتی الامکان گواہی چھپانا مستحب ہے۔

سوال: سوال یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ حدود کے باب میں گواہی چھپانا مستحب ہے حالانکہ قرآن مجید کی ایت سے معلوم ہوتا ہے کہ گواہی چھپانا گناہ ہے،، ولا تکتُموا الشہادۃ ،،

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ابواب حدود میں کتمان شہادت کے متعلق جو احادیث وارد ہیں وہ تعدد متون کی وجہ سے حدیث شہرت کو پہنچی ہوئی ہیں جن سے عموم آیت کی تخصیص جائز ہے نیز یہ بھی کہ ولا تکتُموا الشہادۃ حقوق العباد کی شہادت پر محمول ہے بہر حال حدود کے باب میں گواہی چھپانا مستحب ہے۔

سرقہ میں اخذ کہے سرقہ نہ کہے: فرماتے ہیں کہ حد سرقہ میں اگرچہ سرقہ کی گواہی چھپانا مستحب ہے لیکن مال کی گواہی دینا واجب ہے اب یہ کہ مال واجب ہو جائے اور حد لازم نہ ہو جائے تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ گواہ یہ کہے کہ فلان اخذ من فلان المال کہ فلان نے فلان سے مال لیا ہے یہ نہ کہے کہ فلان نے چوری کی ہے تو اس سے مال لازم ہو جائے گا اور حد واجب نہ ہوگی تو یہاں ایک مسلمان کی پردہ پوشی بھی ہوگئی اور دوسرے کا مال بھی ضائع نہ ہوا۔

ونصابہا للزنا ربعة رجال وللحدود وباقی الحدود رجالان وللکارة وللولاۃ وعیوب النساء

فیما لا یطلع علیہ الرجال امرأۃ انما قال هذا لان عیوب النساء اذا كانت مما یطلع علیہ الرجال کالاصبع الزائده مثلا لا یکفی شهادۃ امرأۃ ولغیرہا مالا کان او غیر مال کنکاح ورضاع وطلاق ووكالة ووصیۃ رجلان اور رجل وامرأتان انما قال مالا او غیر مال لان فیہ خلاف الشافعی فان غیر المال لا تقبل فیہ شهادۃ رجل وامرأتین عنده بل هذا مخصوص بالمال .

ترجمہ: اور شہادت کا نصاب زنا کیلئے چار مرد ہیں۔ قصاص اور باقی حدود کیلئے دو مرد اور بکارت، بچے کی ولادت، اور عورتوں کے ان عیوب کے لئے جس پر مرد مطلع نہیں ہوتے ایک عورت ہے مصنف نے یہ اس لئے کہا کہ عورتوں کے عیوب جب ایسے ہوں کہ جن پر مرد مطلع ہو سکتے ہیں جیسے زائد انگلی اس میں ایک عورت کی گواہی کافی نہیں ہے اور ان کے ماسوا کیلئے چاہے مال ہو یا غیر مال جیسے نکاح۔ رضاع۔ طلاق۔ وکالت اور وصیت۔ دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں۔ مصنف نے کہا کہ مال ہو یا غیر مال کیونکہ اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے اس لئے کہ غیر مال میں ان کے نزدیک ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہوتی بلکہ یہ مخصوص ہے مال کے ساتھ۔

### تشریح شہادت کا نصاب کتنا ہے؟

اس کی تفصیل یہ ہے کہ شہادت کے چار مراتب ہیں۔

(۱) شہادت فی الزنا (۲) شہادت فی بقیۃ الحدود والقصاص (۳) حدود اور قصاص کے علاوہ معاملات میں شہادت (۴) عورتوں کی ان باتوں کے متعلق شہادت جن پر مرد مطلع نہیں ہو سکتے۔

تفصیل: چنانچہ شہادت فی الزنا کیلئے چار مردوں کی گواہی شرط ہے چار کی عدد ماخوذ ہے باری تعالیٰ کے اس قول سے،

فاستشهدوا علیہن اربعۃ منکم،، اور باری تعالیٰ کے اس قول سے،، والذین یرمون المحصنات ثم لم

یأتوا باربعۃ شہداء فاجلدوہم ثمانین جلدۃ،، اور ذکوریت کی شرط ایک آیت سے خود معلوم ہوتی ہے کہ چار مرد ہونے

چاہئے اس لئے کہ اربعہ عدد مؤنث ہے اور تین سے عشر تک عدد کی تمیز اگر عدد مؤنث ہو تو تمیز نہ کر ہوتی ہے تو یہاں بھی تمیز نہ کر

ہوگی اور نیز اس باب امام زہریؒ کی مشہور حدیث ہے،، مضت السنۃ من لدن رسول اللہ ﷺ والخلیفتین من بعدہ

ان لاشہادۃ للنساء فی الحدود والقصاص (نصب الراہ ج ۳ ص ۷۷)،، اور عورت کی گواہی میں بدلیت کا بھی شبہ ہے اس

لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ،، فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان،، تو دو عورتیں ایک مرد کا بدل ہے گویا اس میں

شہید پیدا ہوا اور حدود شہد سے راقط ہو جاتی ہیں اس لئے باب حدود اور قصاص میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

(۲) شہادت کا دوسرا مرتبہ حد زنا کے علاوہ بقیہ حدود یعنی حد قذف۔ حد شرب خمر۔ حد سرقہ اور قصاص ہیں کہ اس میں دوسروں کی گواہی معتبر ہے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے، **وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ**، کہ دو گواہوں کا ذکر ہے اور رجلیت کی قید ہم نے حدیث زہریؒ سے لی ہے کیونکہ اس میں یہ مذکور ہے کہ حدود میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہے۔

(۳) شہادت کا تیسرا مرتبہ بکارت۔ ولادت اور عورتوں کے وہ عیوب جن پر مرد حضرات مطلع نہیں ہوتے ان میں ایک عورت کی گواہی معتبر ہوتی ہے۔

حضرت امام مالکؒ کے نزدیک دو عورتوں کی گواہی شرط ہے۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی شرط ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: یہ ہے کہ اصل گواہی میں دوسرے ہیں اور دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہیں تو جب مردوں کیلئے جس مقام میں نظر کرنا ممکن نہ ہو تو وہاں چار عورتیں دو مردوں کے قائم مقام ہوں گی۔

امام مالکؒ کی دلیل: یہ ہے کہ شہادت میں عدد اور ذکریت شرط ہے تو اس باب میں (عیوب نساء میں) ذکریت ساقط ہے اور عدد باقی ہے لہذا دو عورتیں ہونی چاہ۔

احناف کی دلیل: **حُضْرَةُ النَّسَاءِ** کا ارشاد گرامی ہے، **شَهَادَةُ النِّسَاءِ جَائِزَةٌ فِيمَا لَا يَسْتَطِيعُ الرِّجَالُ النَّظَرَ إِلَيْهِ**، وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں الرجال جمع معرف باللام ہے اور جمع پر جب الف لام داخل ہوتا ہے تو اس کی جمعیت باطل ہو جاتی ہے اور جنسیت باقی رہتی ہے تو شہادۃ النساء سے مراد جنس عورت ہے اور جنس کا اطلاق قلیل اور کثیر سب ہوتا ہے اور قلیل کا حقیقی مصداق ایک ہے تو معنی یہ ہوئے کہ جن چیزوں کو مرد نہ دیکھ سکتے ہوں ان میں ایک عورت کی گواہی کافی ہے۔

عقلی دلیل: یہ ہے کہ عورت کی نظر عورت کی طرف اخف ہے نسبت مرد کی نظر کے عورت کی طرف پس جب تخفیف کے واسطے ذکریت کی شرط ختم کر دی گئی تو عدد کی شرط بھی ختم کر دی جائے گی تاکہ ستر اور تخفیف پر عمل ہو سکے۔

انما قال ہذا: مصنفؒ نے فرمایا کہ جن عیوب پر مرد مطلع نہ ہوتے ہوں یہ اس لئے کہ عورتوں کے جن عیوب پر مرد مطلع ہو سکتے ہیں جیسے عیوب ظاہرہ جیسے مثلاً زائد انگلیاں ظاہری زخم وغیرہ ان میں ایک عورت کی گواہی معتبر نہ ہوگی بلکہ دو مرد یا ایک مرد اور

دو عورتوں کی گواہی ضروری ہے۔

(۴) شہادت کا چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ مذکورہ حقوق کے علاوہ دوسرے معاملات میں چاہے مال ہو یا غیر مال ان میں دو مردوں یا ایک مرد اور عورتوں کی گواہی قبول ہوتی ہے مال اور توابع مال میں تو احناف اور امام شافعی کا اتفاق ہے کہ اس میں مرد و عورت دونوں کی گواہی قبول ہوتی ہے لیکن مال اور توابع مال کے علاوہ میں امام شافعی کا اختلاف ہے کہ ان کے نزدیک عورتوں کی گواہی مال اور توابع مال جیسے اجارہ، عارہ، کفالہ، میعاد، اور شرط خیار میں تو قبول ہے لیکن اس کے علاوہ میں جیسے نکاح، طلاق، نکاح، وصیت، عتاق، رجعت، اور نسب میں عورتوں کی شہادت مردوں کے ساتھ قبول نہیں ہوتی۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل: یہ ہے کہ عورتوں میں نقصان عقل کی وجہ سے اصل یہ ہے کہ ان کی گواہی بالکل قبول نہ ہو۔ کیونکہ ایک توان میں نقصان عقل موجود ہے اور نسیان کی وجہ سے ان کے ضبط میں خلل بھی ہوتا ہے نیز ان میں قصور و لایت کی وجہ سے امارت کی اہلیت بھی نہیں ہے تینوں باتوں کی وجہ سے عورتوں کی گواہی بالکل قبول نہ ہونی چاہئے لیکن اموال اور توابع اموال فی نفسہ حقیر اشیاء ہیں اور کثیر الوقوع ہیں اور یہ حقوق العباد بھی ہیں جو زندہ ہونے کے محتاج ہوتے ہیں اور ان معاملات میں ہر جگہ دو مردوں کا موجود ہونا دشوار ہے اس لئے ضرورت کی وجہ سے اموال اور توابع اموال میں عورتوں کی گواہی قبول کر لی گئی اور غیر اموال یعنی نکاح، طلاق وغیرہ درجہ کے اعتبار سے عظیم ہیں اور کثیر الوقوع بھی نہیں ہیں لہذا ان میں عورتوں کی گواہی معتبر نہ ہوگی۔

ہماری دلیل نقلی: یہ ہے کہ نص مطلق ہے یعنی، فان لم یکنوا رجلین فرجل وامرأتان،، اس میں اموال اور غیر اموال کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔

عقلی دلیل: یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ عورتوں کی گواہی قبول ہو کیونکہ شہادت کی بناء مشاہدہ، ضبط، اور اداء پر ہے اور یہ چیزیں عورتوں میں موجود ہیں، مشاہدہ سے گواہ کو اس چیز کا علم حاصل ہوتا ہے اور ضبط سے علم باقی رہ جاتا ہے اور اذا کرنے سے قاضی کو علم ہوتا ہے پس جب عورتوں میں وہ چیزیں موجود ہیں جن پر اہلیت شہادت کا مدار ہے تو شہادت دینا جائز ہوگا اور احادیث میں عورتوں کی خبر معتبر ہے تو گواہی دینا بھی جائز ہوگا۔

اور عورتوں کے ضبط میں جو کمی ہے تو وہ دوسری عورت کے ملانے سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے لہذا دو عورتیں مل کر ایک مرد کے قائم مقام ہو گئیں۔

وشرط للکل العدالة ولفظ الشهادة اعلم ان العدالة شرط عندنا لوجوب القبول لالصحة القبول لغير

العدل لا یجب علی القاضی ان لا یقبل شہادته امان قبل وحکم بہ صح حکمہ فلم یقبل ان قال اعلم والیقین۔

ترجمہ: اور شرط ہے سب کیلئے عدالت اور لفظ شہادت جان لو کہ عدالت شرط ہے ہمارے نزدیک وجوب قبول کیلئے نہ کہ صحت قبول کیلئے پس قاضی پر غیر عادل گواہی قبول نہ کرنا واجب نہیں ہے پس اگر اس نے قبول کی اور اس پر فیصلہ کیا تو اس کا فیصلہ صحیح ہے اور قبول نہ کرے اگر اس نے کہا کہ مجھے معلوم ہے یا مجھے یقین ہے۔

تشریح گواہی میں عدالت اور لفظ شہادت شرط ہے:

فرماتے ہیں شہادت کے تمام اقسام میں (انواع اربعہ میں) عدالت اور لفظ شہادت شرط ہے۔

عدالت کے معنی: عدالت سے مراد یہاں پر یہ ہے کہ انسان کبائر سے اجتناب کرتا ہو اور صفائے پر اصرار نہ کرتا ہو اور اس کی صلاح اس کے فساد سے زیادہ ہو۔

اور شہادت میں عدالت اس لئے شرط ہے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ، "فاشهدوا ذوی عدل منکم"، کہ عادل آدمی کو گواہ مقرر کرو، "ممن ترضون من الشہداء"، یعنی جن کو تم پسند کرتے ہو حاصل یہ ہے کہ گواہ لوگوں میں پسندیدہ آدمی ہو اور لوگوں میں پسندیدہ فاسق نہیں ہو سکتا بلکہ عادل ہو گا لہذا گواہ کا عادل ہونا ضروری ہے۔

لفظ شہادت اس لئے شرط ہے کہ: تمام نصوص (قرآن وحدیث) لفظ شہادت کے ساتھ وارد ہوئی ہیں چنانچہ ارشاد ہے، "واقیموا الشہادۃ للہ، واشہدوا ذوی عدل منکم، واستشهدوا شہدین من رجالکم"، واشہدوا اذا بیاعتم،، حدیث شریف میں ہے، "اذا علمت مثل الشمس فاشہد والا لا"، ان تمام نصوص سے لفظ شہادت کی صراحت ہوتی ہے نیز شہادت کے معنی ہیں مشاہدہ تو یہ شہادت کے ساتھ مناسب ہے کیونکہ شہادت بھی معاینہ سے ہوتی ہے اور شہادت کا لفظ بھین اور قسم کا لفظ ہے یعنی شہادت کا لفظ قسم میں بھی استعمال ہوتا ہے تو لفظ شہادت کے گواہ جھوٹ سے احتراز کرے گا اس لئے لفظ شہادت کے گواہی دینا شہادت کا رکن قرار پایا۔

واعلم ان العدالۃ شرط عندنا: گواہ کا عادل ہونا ضروری ہے اور شرط ہے اس میں کچھ تفصیل ہے اور وہ یہ ہے کہ گواہ کا عادل ہونا صحت شہادت کیلئے شرط نہیں ہے بلکہ قبول شہادت کیلئے شرط ہے یعنی اگر گواہ عادل نہ ہوں بلکہ فاسق ہو تو قاضی اس کی گواہی قبول کر سکتا ہے لیکن قاضی پر واجب نہیں ہے کہ اس کی گواہی قبول کرے بلکہ قاضی کو اختیار ہے کہ قبول کرے یا



نہ کرے البتہ قبول نہ کرنا پسندیدہ ہے تاکہ فاسق کا اعزاز اور اکرام لازم نہ آئے لیکن اگر قاضی نے فاسق کی گواہی قبول کی اور اس پر فیصلہ صادر کر دیا تو احتلاف کے نزدیک یہ فیصلہ جائز ہے اور نافذ ہوگا امام شافعیؒ کے نزدیک گواہ کا عادل ہونا شرط ہے صحت شہادت کیلئے یعنی فاسق کی گواہی قبول کرنا ہی صحیح نہیں ہے پس جب فاسق کی گواہی قبول کرنا صحیح نہیں ہے تو اس پر فیصلہ کرنا بھی صحیح نہ ہوگا لہذا اگر قاضی نے فاسق کی گواہی پر فیصلہ کیا تو یہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

عبارت کی وضاحت: بغير العدل لا يجب على القاضي ان لا يقبل شهادته: کے معنی ہیں کہ غیر عادل آدمی کی گواہی کا قبول نہ کرنا قاضی پر واجب نہیں ہے پس جب قبول نہ کرنا واجب نہیں ہے تو قبول کرنا جائز ہو یعنی قاضی پر عدم قبول واجب نہیں ہے پس جب عدم قبول واجب نہیں ہے تو قبول کرنا جائز ہوا۔  
آگے فرماتے ہیں اگر گواہ نے اشد کے بجائے لفظ علم یعنی میں جانتا ہوں یا یقین یعنی میں یقین کرتا ہوں کہا تو اس سے گواہی ادا نہ ہوگی کیونکہ لفظ شہادت شرط ہے کما مر تفصیل۔

ولا يسئل قاض عن شاهد بلا طعن الخصم ای لا يسئل القاضي ولا يتفحص ان الشاهد عدل او غير عدل اذالم يطعن الخصم فيه الا في حدود وقود وقال لا يسئل في الكل ستر او علنا وبه يفتى في زماننا ويكفي سرا لانه قد قيل تزكية العلانية بلاء وفتنة فان المزكى ان اعلن بمساوى الشاهد يهيج بينهما عداوة وبغضا وربما يمنع الخوف او الحياء او غيرهما عن ان يقول في الشاهد ما هو حق .

ترجمہ: اور قاضی تفتیش نہ کرے گواہوں کے بارے میں مدعی علیہ کے طعن کے بغیر یعنی قاضی نہ پوچھے اور نہ تفتیش کرے کہ گواہ عادل ہے یا غیر عادل جب تک مدعی علیہ اس پر طعن نہ کرے مگر حد اور قصاص میں اور صاحبین فرماتے ہیں کہ تمام معاملات کے بارے میں پوچھا جائے پوشیدہ اور ظاہری طور پر اور اس پر فتویٰ ہے ہمارے زمانے میں اور کافی ہے پوشیدہ طور پر اس لئے کہ کہا گیا ہے کہ ظاہری تزکیہ بلاء اور مصیبت ہے اس لئے کہ اگر تزکیہ کرنے والا ظاہری طور پر گواہ کے عیوب بیان کرے تو دونوں کے درمیان دشمنی اور بغض پیدا ہو جائے گا اور بسا اوقات خوف اور حیا یا کوئی اور بات مانع ہوتی ہے اس بات سے کہ کہے شاہد کے بارے میں وہ بات جو حق ہوتی ہے۔

تشریح: فریق مقابل کے طعن کے بغیر قاضی از خود گواہ کی تفتیش نہ کرے:

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ گواہوں کا عادل ہونا ضروری ہے۔

مگر اس کے بعد حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ جب گواہ نے گواہی دی اور مدعی علیہ نے اس پر کوئی طعن نہ کیا یا کوئی عیب

نہ لگایا تو قاضی ان کے بارے میں تفتیش نہ کرے کہ آیا گواہ عادل ہیں یا غیر عادل اس لئے کہ حدیث شریف میں ہے  
 ”المسلمون عدول بعضهم على بعض الا محدودا في القذف“ اور عقلی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کا ظاہر حال یہ ہے  
 کہ وہ حرام کام کا ارتکاب نہ کرے گا لہذا اس کے باطن کی تفتیش قاضی پر لازم نہیں ہے

البتہ حدود اور قصاص میں قاضی گواہوں کے ظاہر حال پر اکتفاء نہیں کرے گا بلکہ اس صورت میں گواہوں کی ظاہری اور باطنی تفتیش  
 کرے گا جب اس کی یہ ہے کہ حدود اور قصاص میں قاضی ساقط کرنے کا بہانہ تلاش کرے پس جب گواہوں کا حال معلوم نہ ہو تو  
 اس میں شبہ ہے عدم عادل ہونے کا اور حدود و قصاص شبہ سے ساقط ہوتے ہیں اس لئے قاضی حدود اور قصاص میں ظاہری  
 حالت پر اکتفاء نہیں کرے گا بلکہ مکمل تفتیش کرے گا یہ تو حضرت امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے۔

لیکن حضرات صاحبین کے نزدیک تمام حقوق میں خفیہ اور علانیہ گواہوں کا حال دریافت کرنا ضروری ہے خواہ مدعی طعن کرے یا نہ  
 کرے ہاں اگر گواہ مشہور ہو سکی اور عدالت کے ساتھ تو پھر قاضی پر اس کی تفتیش لازم نہیں ہے کیونکہ اس کی عدالت ظاہر ہے۔

**فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے:** ہمارے زمانے میں فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔

**صاحبین کی دلیل:** یہ ہے کہ قاضی کا فیصلہ موقوف ہے حجت پر اور حجت نام ہے عادل گواہوں کی گواہی کا اور گواہوں کی  
 عدالت کا علم قاضی کے دریافت کرنے سے ہوتا ہے لہذا قاضی پر گواہوں کا حال دریافت کرنا لازم ہے تمام حقوق میں۔  
 لہذا صرف خفیہ تزیہ بھی کافی ہے۔

حضرت امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ صرف سر اور خفیہ تزیہ کافی ہے علانیہ تزیہ ضروری نہیں ہے اس لئے کہ اس زمانے میں علانیہ  
 تزیہ ایک بلاء اور مصیبت ہے اس لئے کہ اگر مزکی نے گواہ کے وہ عیوب ظاہر بیان کر دئے جو اس میں موجود ہیں تو مزکی پر ایک  
 مصیبت ٹوٹ پڑے گی مزکی اور گواہ کے درمیان دشمنی اور بغض پیدا ہو جائے گا اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مزکی خوف، یا حیا، یا کسی  
 اور وجہ سے ظاہر وہ عیوب بیان نہیں کر سکتا ہے جو شاہد میں موجود ہوتے ہیں اس لئے امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ تزیہ سراً بھی کافی ہے۔

وكفى للتركية هو عدل في الاصح لانه قد قيل لابدان يقول هو عدل جائز الشهادة لكن الاصح  
 هو الاول لان الحرية ثبت بدار الاسلام فاذا قال هو عدل يكون جائزة الشهادة .

ترجمہ: اور تزیہ کیلئے کافی ہے کہ وہ عادل ہے اصح روایت میں بیشک کہا گیا ہے کہ ضروری ہے کہ یہ کہے کہ وہ عادل ہے جائز  
 الشہادۃ ہے لیکن اصح روایت پہلی والی ہے اس لئے کہ آزادی ثابت ہے دارالاسلام سے جب اس نے کہا کہ وہ عادل ہے تو جائز  
 الشہادۃ بھی ہوگا۔

تشریح: تزکیہ کا طریقہ کار: تزکیہ کی دو قسمیں ہیں

(۱) علانیہ تزکیہ کہ قاضی اہل محلہ کے بعض پسندیدہ لوگوں کے پاس خط بھیج دے یا اپنا قاصد بھیج دے اور علانیہ شاہد کے بارے میں معلومات کرے

(۲) تزکیہ سری یعنی خفیہ تزکیہ قاضی اہل محلہ میں سے بعض پسندیدہ لوگوں کے پاس ایک خط خفیہ طور پر بھیج دے جس میں گواہ کا نام پاپ کا نام محلہ اور مسجد لکھے ہوں کہ فلاں آدمی کیسا ہے پس مزکی ان کے بارے میں خفیہ معلومات جمع کرے گا پس اگر وہ عادل ہو تو مزکی اس خط میں اس کے نام کے نیچے یہ لکھے گا،، ہو حردل جائز الشہادۃ،، اور اگر وہ عادل نہ ہو بلکہ فاسق ہو تو اس کے نام کے نیچے کچھ بھی نہ لکھے بلکہ وہ جگہ خالی چھوڑ دے اور اس کا عادل ہونا یا فاسق ہونا معلوم نہ تو اس کے نام کے نیچے لکھ دے ہو مستور اس روایت کے مطابق ہو حردل جائز الشہادۃ الفاظ لکھنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ صرف ہو حردل کافی ہے کیونکہ جب عدل کہا تو جائز الشہادت ہو گیا اور اسلام تو ثابت ہے دارالاسلام سے کہ دارالاسلام میں رہتا ہے تو ضرور مسلمان ہوگا۔

ولا یصح تعدیل الخصم بقوله هو عدل اخطأ اونسی فان قال صدق یثبت الحق وکفی واحد للتزکیة وترجمة الشاهد والرسالة الى المزکی والاثان احوط هذا عند ابی حنیفة وابی یوسف واما عند محمد یجب الاثنان وهذا فی تزکیة السر اما فی تزکیة العلانية فقد قال الخفاف یجب الاثنان اجماعا لانها فی معنى الشهادة حتى لا یصح تزکیة العلانية من العبد ولا بد ان یکون المزکی عدلا فلا تقبل تزکیة الفاسق ومستور الحال .

ترجمہ: اور صحیح نہیں ہے خصم کا عادل قرار دینا اپنے اس قول سے کہ گواہ عادل ہے لیکن اس سے غلطی ہو گئی ہے یا بھول چکا ہے پس اگر اس نے کہا کہ عادل ہے اور سچا ہے تو حق ثابت ہو جائے گا اور کافی ہے ایک شخص تزکیہ اور گواہ کی ترجمانی کیلئے اور مزکی کے پاس پیغام پہنچانے کیلئے اور دو میں احتیاط ہے یہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہے اور امام محمد کے نزدیک دو واجب ہے اور یہ خفیہ تزکیہ میں ہے اور علانیہ تزکیہ میں امام خاص نے فرمایا ہے کہ دو واجب ہے اجماعی طور پر اس لئے کہ یہ شہادت کے معنی میں ہیں یہاں تک کہ صحیح نہیں ہے علانیہ تزکیہ غلام سے اور ضروری ہے کہ مزکی عادل ہو پس معتبر نہیں ہے فاسق کا تزکیہ اور نہ مستور الحال کا۔

تشریح: مدعی علیہ کی تعدیل صحیح نہیں ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب مدعی نے بینہ پیش کیا اور بینہ مستور الحال ہو یعنی نہ ان کا فسق ظاہر ہو اور نہ تعدیل ظاہر ہو تو اس صورت میں بینہ

اس بات کا محتاج ہے کہ ان کا تزکیہ کیا جائے کسی عادل آدمی سے ان کے بارے میں معلومات حاصل کئے جائیں۔ اور اس صورت میں بجائے کسی خارجی آدمی کے خود مدعی علیہ نے گواہوں کا تزکیہ کیا کہ گواہ عادل آدمی ہیں۔ سوال یہ وارد ہوتا ہے کہ جب گواہ عادل ہیں تو آپ کے خلاف جھوٹی گواہی کیسے دے دے ہیں تو مدعی علیہ نے اس کا جواب دیدیا کہ عادل ہے لیکن جو گواہی انہوں نے دی ہے اس میں ان سے غلطی ہوگئی ہے یا وہ بھول گئے ہیں بھولے سے انہوں نے میرے خلاف گواہی دی ہے اس لئے عادل ہے اور گواہی بھول کی بناء پر دی ہے تو اس صورت میں مدعی علیہ کی طرف سے گواہوں کی تعدیل صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ مدعی کی طرف سے گواہ اس وقت معتبر ہوں گے جب کہ مدعی علیہ مدعی کے دعوے کا انکار کرے پس جب مدعی علیہ نے دعوے سے انکار کیا اور مدعی نے مدعی علیہ کے خلاف گواہ پیش کئے تو مدعی علیہ مدعی اور گواہوں کے زعم میں جھوٹا اور کاذب ہو گیا اور جب مدعی کاذب ہو گیا تو ان کے حق میں یہ قاسق بھی ہو گیا اور قاسق آدمی معذّر اور مڑی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مڑی کا عادل ہونا ضروری ہے سب نے نزدیک لھذا مدعی علیہ کا یہ کہنا کہ گواہ عادل ہے معتبر نہ ہوگا۔

اور اگر مدعی علیہ نے یہ کہا کہ گواہ عادل اور سچے ہیں تو اس کا یہ قول معتبر ہوگا اور اس پر وہ حق لازم کر دیا جائے گا جس کا مدعی دعویٰ کرتا ہے اس لئے کہ مدعی علیہ نے خود اپنے اوپر حق کا اقرار کیا اور اقرار کی صورت میں حق لازم ہوتا ہے۔

**تزکیہ اور ترجمانی کیلئے ایک آدمی کافی ہے:** مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تزکیہ گواہ کی ترجمانی، اور مڑی کی طرف پیغام لے جانے والا اگر ایک آدمی ہو تو جائز ہے اور دو کا ہونا افضل ہے یعنی ایک عادل آدمی مڑی، گواہ کا ترجمان، اور مڑی کی طرف قاصد بن سکتا ہے حضرات شیخین کے نزدیک دو کا ہونا ضروری نہیں ہے البتہ دو کا ہونا احتیاط ہے۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک مڑی، گواہوں کی ترجمانی کرنے والا، قاضی سے مڑی کی طرف یا مڑی سے قاضی کی طرف پیغام رسانی والا کا دو ہونا ضروری ہے ایک پر اکتفاء جائز نہیں ہے۔

**امام محمدؒ کی دلیل:** یہ ہے کہ تزکیہ شہادت کے معنی میں ہے اس لئے کہ قاضی کی ولایت عدالت ظاہر ہونے پر مبنی ہے اور عدالت کا ظہور تزکیہ سے ہوتا ہے یعنی تزکیہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گواہ عادل ہے اور قابل شہادت ہے پس جب گواہوں کا قابل شہادت ہونا تزکیہ پر موقوف ہے تو گویا کہ گواہ تزکیہ سے گواہ بن گئے تو گواہوں میں عدد اور عدالت دونوں شرط ہیں لھذا مڑی میں بھی عدد اور عدالت دونوں شرط ہوں گے۔

شہین کی دلیل: یہ ہے کہ تزکیہ شہادت کے معنی میں نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ تزکیہ میں نہ لفظ شہادت شرط ہے اور نہ مجلس قضاء شرط ہے اسی طرح تزکیہ سری میں اہل شہادت ہونا بھی شرط نہیں ہے یہاں تک کہ غلام اپنے مولیٰ کا مڑکی بن سکتا ہے اسی طرح باپ اپنے بیٹے کا مڑکی بن سکتا ہے حالانکہ یہ لوگ ان کے حق میں گواہی نہیں دے سکتے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تزکیہ شہادت کے معنی میں نہیں ہے پس جب تزکیہ شہادت کے معنی میں نہیں ہے تو اس میں عدد بھی شرط نہ ہوگی یہ تفصیل اور اختلاف۔ تزکیہ سری میں ہے۔

تزکیہ علانیہ میں امام خصاصؒ کے نزدیک عدد شرط ہے:

امام خصاصؒ نے فرمایا ہے کہ تزکیہ علانیہ شہادت کے معنی میں ہے لہذا اس صورت میں مڑکی کا اہل شہادت ہونا ضروری ہے لہذا تزکیہ علانیہ میں غلام اپنے مولیٰ کا، باپ اپنے بیٹے کا، تزکیہ نہیں کر سکتا اسی طرح تزکیہ علانیہ میں عدد بھی شرط ہے یعنی مڑکی (وہوں کے البتہ مڑکی کا عادل ہونا سب کے نزدیک شرط ہے چاہے تزکیہ علانیہ ہو یا سراہر حال میں مڑکی کا عادل ہونا شرط ہے عدا فاسق یا مستور الحال کا تزکیہ قبول نہ ہوگا۔

ولمن سمع بیعاً و اقراراً و حکم قاض اور ای غضباً و اقتلاً ان یشهد به و ان لم یشهد علیہ فقولہ ان یشهد به مبتداً و لمن سمع خبره مقدم علیہ و سماع البیع انه قد سمع قول البائع بعت و قول المشتري اشتریت و یقول اشهد لا اشهدنی ای فی صورة لم یشهد المشهود علیہ .

ترجمہ: اور جائز ہے اس شخص کیلئے جس نے بیع کو سنا، یا اقرار، یا قاضی کے فیصلے کو، اور یا غضب کو دیکھا یا قتل کو (تو اس کے لئے جائز ہے) کہ اس کی گواہی دے اگرچہ وہ اس پر گواہ نہ بنایا گیا ہو۔ مصنف کا قول، ان یشهد به، مبتداً منوخر ہے اور، لمن سمع اس کی خبر مقدم ہے اور بیع کا سننا یہ ہے کہ اس نے سن لیا یا بیع کا قول کہ میں نے بیع دیا اور مشتری کا قول کہ میں نے خرید لیا اور کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں یہ نہ کہے کہ مجھے گواہ بنایا ہے اس صورت میں جس میں اس کو مشہود علیہ پر گواہ نہ بنایا گیا ہو۔

تشریح: جن چیزوں میں گواہ بن سکتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں:

فرماتے ہیں کہ آدمی جن چیزوں کا گواہ بن سکتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ جن کا حکم بذات خود ثابت ہوتا ہے ان میں گواہ بنانے کی ضرورت نہیں ہوتی جیسے بیع، اقرار، قاضی کا حکم، غضب، اور قتل تو ان چیزوں کو شخص بن کر یا محض دیکھ کر گواہی دے سکتا ہے اگرچہ اس کو اس پر گواہ نہ بنایا گیا ہو اور یہ اس لئے کہ ادائے شہادت کیلئے علم ضروری ہے اور شاہد ہونے سے سورتوں کا علم

حاصل ہو گیا ہے پس ادائے شہادت کا جو رکن ہے یعنی علم وہ حاصل ہو گیا ہے لہذا اس صورت میں گواہ کیلئے گواہی دینا جائز ہے اور اس صورت میں گواہ یہ کہے گا کہ میں گواہی دے رہا ہوں یہ نہ کہے کہ مجھے گواہ بنایا گیا ہے کیونکہ اسے تو گواہ نہیں بنایا گیا ہے البتہ وہ گواہ بن گیا ہے تو یہ کہے میں گواہی دے رہا ہوں۔

عبارت کی ترکیب: متن کی عبارت میں، لمن سمع یعاء، جار مجرور باعتبار متعلق خبر مقدم ہے اور، ان شہد بہ، موصول بتاویل مصدر مبتداء مؤخر ہے۔

ولا يشهد على الشاهد ما لم يشهد عليها فلا يشهد عليها من سمع شهادة ساهداً أو الاشهاد على الشهادة  
ای سمع رجل اداء الشهادة عند القاضي لا يسمع له ان يشهد على شهادته وكذا ان سمع اشهاد الشاهد  
رجلاً اخر على شهادته لا يسمع ان يشهد على شهادته لانه ما حملة واما حمل غيره .

ترجمہ: اور گواہی نہ دے گواہی پر جب تک اس پر گواہ نہ بنایا جائے پس گواہی پر گواہی نہ دے وہ شخص جس نے گواہ کی گواہی سن لی یا گواہی پر گواہ بنانا یعنی ایک آدمی نے شہادت کی ادائیگی سن لی قاضی کے پاس تو اس کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ اس کی گواہی پر گواہی دے اور اسی طرح اگر اس نے سن لیا کہ شاہد اپنی گواہی پر کسی کو گواہ بنا رہا ہے تو اس کیلئے جائز نہیں ہے کہ اس کی گواہی پر گواہی دے کیونکہ اس نے اس پر بوجھ نہیں ڈالا بلکہ غیر پر ڈالا ہے۔

### تشریح: شہادت علی الشہادت کا بیان:

(۲) گواہ کی دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں گواہ از خود گواہ نہیں بن سکتا بلکہ اس کو گواہ بنانا ضروری ہوتا ہے اور وہ ہے شہادت علی الشہادت پس جب تک اصول نے فروغ کو اپنی گواہی پر گواہ نہ بنایا ہو اس وقت تک فروغ کیلئے جائز نہیں ہے کہ وہ اصول کی گواہی پر گواہی دیدے مثلاً ایک آدمی نے سن لیا کہ۔ عبد اللہ اس بات کی گواہی دے رہا ہے کہ الیاس کا بلال پر قرضہ ہے تو اس سننے والے کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ قاضی کی عدالت میں اس بات کی گواہی دیدے کہ الیاس کا بلال پر قرضہ ہے ہاں اگر عبد اللہ نے اس سننے والے کو اپنی اس گواہی پر گواہ بنایا تو جائز ہے پھر یہ فرع اصل کی گواہی پر گواہی دے سکتا ہے۔

یا ایک سننے والے نے سن لیا کہ ایک اصل گواہ کسی کو اپنی گواہی پر گواہ بنا رہا ہے تو اس سننے والے کیلئے جائز نہیں ہے کہ قاضی کی عدالت میں اس کی گواہی دیدے کیونکہ اصل نے تو اس پر گواہی کا بوجھ نہیں رکھا ہے بلکہ اس کے علاوہ غیر پر رکھا ہے لہذا اب اس سننے والے کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اس کی گواہی پر گواہی دیدے۔

ولا يشهد من رأى خطه ولم يذكر شهادته هذا عند ابی حنیفة لان الخط يشبه الخط وعندهما يحل



فَاعْلَمْ اَنْ هَذَا خَطُّهُ لَانِ التَّغْيِيرَ فِيهِ نَادِرٌ وَقِيلَ فِيمَا ذَكَرْنَاهُ لَا يَشْهَدُ لِاخْتِلَافٍ فِيهِ وَانَّمَا الْخِلَافُ  
لِمَا ذَا وَجَدَ الْقَاضِي شَهَادَتَهُ فِي دِيَوَانِهِ لَانِ مَا يَكُونُ تَحْتَ خَتْمِهِ يُؤْمَنُ عَلَيْهِ بِالتَّغْيِيرِ بِخِلَافِ الصَّكِّ فَانَّهُ فِي  
يَدِ الْمُخَصَّمِ

ترجمہ: اور گواہی نہ دے وہ جس نے اپنی تحریر دیکھ لی اور اس کو اپنی گواہی یاد نہ آئے یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اسلئے کہ  
ایک تحریر دوسری تحریر کے مشابہ ہوتی ہے اور صاحبین کے نزدیک حلال ہے جبکہ اس کو علم ہو کہ یہ اس کی تحریر ہے اس لئے کہ تغیر  
اس میں کم واقع ہے اور کہا گیا ہے اس میں جو ذکر ہوا کہ وہ گواہی نہ دے اس میں اختلاف نہیں ہے اختلاف اس میں ہے کہ  
جب قاضی نے اس کی گواہی اپنی فائل میں دیکھ لی کیونکہ گواہی جو قاضی کی مہر کے ماتحت ہوتی ہے وہ تغیر سے مامون ہوتی ہے  
برخلاف دستاویز کے اس لئے کہ وہ خصم کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔

**تشریح:** اپنی تحریر دیکھ لی لیکن واقعہ یاد نہ ہو تو گواہی دینا جائز نہیں ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک دستاویز میں اپنی گواہی کی تحریر دیکھ لی لیکن اس کو نہ واقعہ یاد ہے اور نہ ہی گواہی دینا یاد  
ہے تو اس کیلئے جائز نہیں ہے کہ اس تحریر کی بناء پر گواہی دیدے اس لئے کہ ایک تحریر دوسری تحریر کے ساتھ مشابہ ہوتی ہے جب  
واقعہ اور گواہی یاد نہیں ہے تو اس میں یہ امکان ہے کہ یہ کسی اور کی تحریر ہو اس لئے نفس تحریر کی بناء پر گواہی دینا جائز نہیں ہے وچا اس  
کی یہ ہے کہ جب اس میں اشتباہ آگیا تو علم حاصل نہ ہوا اور جب علم حاصل نہ ہوا تو گواہی کی بنیاد تو علم پر ہے تو گواہی دینا بھی  
جائز نہ ہوگا یہ حضرات امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک جب اس کو معلوم ہے کہ اس کا خط ہے لیکن  
واقعہ یاد نہیں ہے تو اس کیلئے جائز ہے کہ خط کی بناء پر گواہی دے اس لئے کہ جب اس کو اپنا خط معلوم ہے تو اس میں تغیر نادر ہے۔

**قِيلَ فِيمَا ذَكَرْنَاهُ لَا يَشْهَدُ لِاخْتِلَافٍ فِيهِ :** بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ تحریر دیکھ کر شہادت کا جائز نہ  
ہونا بالاتفاق ہے اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب قاضی نے اپنی فائل میں دیکھا کہ گواہوں نے گواہی دی ہے لیکن قاضی  
نے ابھی تک اس پر حکم نہیں کیا تھا پھر مدعی نے آکر قاضی سے فیصلہ کی درخواست کی تو قاضی کو یاد نہیں ہے کہ یہ گواہی میں کب سنی  
ہے نہ واقعہ یاد ہے اور نہ گواہی یاد ہے البتہ یہ یاد ہے کہ تحریر میری ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس شہادت کی بناء پر حکم اور فیصلہ  
کرنا جائز نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس شہادت کی بناء پر حکم اور فیصلہ کرنا جائز ہے۔

**امام ابو حنیفہؒ کی دلیل:** یہ ہے کہ ایک تحریر دوسری تحریر کے مشابہ ہوتی ہے اس لئے یقینی علم حاصل نہیں ہوتا اور شہادت کیلئے علم

یقینی ضروری ہے۔

صاحبین کی دلیل: یہ ہے کہ جو تحریر قاضی کی فائل میں ہوتی ہے وہ قاضی کی مہر کے ماتحت ہوتی ہے اس میں تغیر اور تبدیل کا امکان نادر ہے اس لئے اس تحریر کی بناء پر قاضی کو علم حاصل ہو جاتا ہے اور جب علم حاصل ہو جاتا ہے اور شہادت کی بنیاد بھی علم پر ہے تو اس صورت میں قاضی کیلئے اس شہادت کی بناء پر فیصلہ کرنا جائز ہوگا۔

برخلاف دستاویز کے کیونکہ دستاویز عام طور پر خصم کے ہاتھ میں ہوتی ہے پس اگر دستاویز خصم کے ہاتھ میں ہو اور اس نے قاضی کے دربار میں دستاویز پیش کی جس میں گواہی لکھی ہوئی تھی اور گواہ کو اپنی گواہی یاد نہ ہو تو اس کو اسی کی بناء پر فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں تغیر اور تبدیل کا قوی امکان ہے اس لئے اس کی بناء پر گواہی قبول نہ ہوگی

ولا بالتسامع بلا عیان الا فی النسب والموت والنکاح والدخول وولاية القاضي واصل الوقف اذا اخبر بها عدلان اور رجل وامرأتان اذ کمالوا عدولا والمراد باصل الوقف ان هذه الضیعة وقف علی کذا فبیان المصرف داخل فی اصل الوقف اما الشروط فلا یحل فیها الشهادة بالتسامع۔

ترجمہ: اور گواہی نہ دے فقط سننے سے مشاہدہ اور معاینہ کے بغیر مگر نسب، موت، نکاح، دخول، قاضی کی ولایت، اور اصل وقف میں جب کہ اس کی خبر دے دو عادل آدمی یا ایک مرد اور دو عورتیں اور مراد اصل وقف سے یہ ہے کہ یہ زمین وقف ہے اس پر تو مصرف کا بیان اصل وقف میں داخل ہے اور ہاشرائد کا بیان تو اس میں نفس سننے سے گواہی حلال نہیں

تشریح شہادت بالتسامع کن کن معاملات میں جائز ہے اور کن کن میں جائز نہیں:

مسئلہ یہ ہے کہ گواہ کیلئے ایسی چیزوں کی گواہی دینا جائز نہیں ہے جس کا اس نے مشاہدہ اور معاینہ نہ کیا ہو اس لئے کہ شہادت کیلئے معاینہ شرط ہے کیونکہ آیت میں ہے، "الا من شهد بالحق وهم یعلمون"، میں علم شرط ہے اور علم معاینہ سے ہوتا ہے تو مشاہدہ اور معاینہ شرط ہے البتہ چھ چیزیں ایسی ہیں کہ اس میں نفس تسامع یعنی سننے سے گواہی دینا جائز ہے اس شرط پر کہ شاہد نے دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں سے سنا ہو وہ اشیاء ستہ یہ ہیں (۱) نسب (۲) موت (۳) نکاح (۴) دخول (۵) ولایت قاضی (۶) اصل وقف پس جب شاہد نے لوگوں سے سنا کہ زید خالد کا بیٹا ہے تو شاہد کیلئے جائز ہے کہ اس بات کی گواہی دے کہ زید خالد کا بیٹا ہے اسی طرح اس نے سنا کہ فلاں آدمی مر گیا ہے تو گواہی دے سکتا ہے یا لوگوں سے سنا کہ فلاں عورت زید کی بیوی ہے تو اس کی گواہی دے سکتا ہے یا لوگوں سے سنا کہ فلاں عورت فلاں مرد کی بیوی ہے اور اس نے اس کے ساتھ دخول کیا ہے تو گواہی دے سکتا ہے کہ یہ اس کی بیوی ہے اس نے اس کے ساتھ دخول کیا ہے یا اس نے سنا کہ فلاں شہر کا قاضی فلاں آدمی ہے اور وہ لوگوں

کے درمیان فیصلے بھی کرتا ہے کہ تو یہ گواہ گواہی دے سکتا ہے کہ فلاں شہر کا قاضی فلاں آدمی ہے یا اس نے سنا کہ فلاں آدمی نے اپنی زمین وقف کی ہے تو اس پر بھی گواہی دے سکتا ہے۔

وجہ: ان اشیاء میں نفس تسمیع سے گواہی دینے کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ ان اشیاء کے اسباب کا معاینہ خاص خاص لوگ کرتے ہیں ہر کوئی اس کا معاینہ نہیں کر سکتا اور ان چیزوں کے ساتھ جو احکام متعلق ہوتے ہیں وہ مدتیں گزرنے کے باوجود باقی رہتے ہیں مثلاً لب کے ساتھ میراث متعلق ہوتی ہے نکاح کے ساتھ مہر متعلق ہوتا ہے دخول کے ساتھ عدت اور مہر کی تکمیل متعلق ہوتی ہے وغیرہ اگر ان چیزوں میں نفس تسمیع سے گواہی دینا جائز قرار نہ دیا جائے تو اس میں حرج عظیم لاحق ہو جائے گا اور شرع میں حرج مدفوع ہے اس لئے ان چیزوں میں شہادت بالتسمیع کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

المراد باصل الوقف: شارح فرماتے ہیں کہ اصل وقف سے مراد یہ ہے کہ یہ کہے کہ یہ زمین وقف ہے فلاں مصرف پر یعنی مصرف بیان کرنا اس میں داخل ہے گواہ یہ کہے کہ فلاں مصرف پر وقف ہے لیکن وقف کے شرائط اس میں داخل نہیں ہیں لہذا وقف کے شرائط میں شہادت بالتسمیع جائز نہیں ہے۔

ويشهد رائي جالس مجلس القضاء يدخل عليه الخصوم انه قاض ورجل او امرأة يسكنان

بيننا وبينهما البساط الا زواج انها عرسه وشيء سوى الرقيق في يد متصرف كالملك انه له فقوله ورجل وامرأة عطف على قوله جالس وقوله انها عرسه عطف على قوله انه قاض فهذا من باب العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجروح مقدم فان جالس معمول راء وانه قاض معمول يشهد واما قال سوى الرقيق لان الأدمى له يد على نفسه فيدفع يد الغير عن نفسه والمراد انسان يعبر عن نفسه حتى لو لم يعبر عن نفسه كالصغير والصغيرة فانهما لا يدلان على اعتبار يد الغير.

ترجمہ: اور گواہی دے سکتا ہے دیکھنے والا بیٹھنے والے کو قضاء کی جگہ پر کہ اس کے پاس اہل خصوصیات آرہے ہیں کہ وہ قاضی ہے اور ایک مرد و عورت کو دیکھنے والا جو ایک گھر میں رہتے ہیں اور دونوں کے درمیان میاں بیوی والی آزادی اور بے تکلفی ہے کہ یہ اس کی بیوی ہے اور یا کسی چیز کو دیکھنے والا غلام کے علاوہ ایک تصرف کرنے والے کے ہاتھ میں مالکوں کی طرح (تصرف کرتا ہے) کہ یہ اس کی ملکیت ہے مصنف کا قول ورجل وامرأة عطف ہے اس کے قول جالس پر اور یہ قول انها عرسہ یہ عطف ہے اس کے قول انه قاض پر اور یہ عاملین مختلفین کے معمولین پر عطف کے باب سے ہے اور مجروح مقدم ہے بے شک جالس معمول ہے راء کیلئے اور انه قاض معمول ہے یشہد کیلئے اور کہا کہ غلام کے علاوہ میں اس لئے کہ آدمی کا اپنی ذات پر قبضہ

ہوتا ہے تو دوسرے کا قبضہ اپنے آپ سے دور کر سکتا ہے اور مراد اس سے وہ انسان ہے جو اپنے آپ سے تعبیر کر سکتا ہے لیکن اگر اپنے آپ سے تعبیر نہ کر سکتا ہو جیسے چھوٹا لڑکا اور چھوٹی لڑکی کیونکہ ان دونوں کا اپنے اوپر اختیار نہیں ہے تو اس میں غیر کا قبضہ معتبر ہوگا۔

**تشریح:** صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دیکھا کہ ایک آدمی مجلس قضاء پر بیٹھا ہوا ہے لوگ اس کے پاس آتے جاتے ہیں اپنے مقدمے پیش کرتے ہیں اس سے فیصلے کرواتے ہیں تو اس شخص کیلئے یہ جائز ہے کہ اس بات کی گواہی دے کہ یہ اس شہر کا قاضی ہے اگرچہ اس نے امام المسلمین کو اسے قاضی بناتے ہوئے نہیں دیکھا۔

اسی طرح جب آپ نے دیکھ لیا کہ ایک گھر میں ایک مرد و عورت رہتے ہیں اور دونوں کے درمیان میاں بیوی جیسے بے تکلفی ہے تو آپ یہ گواہی دے سکتے ہیں کہ یہ عورت اس کی بیوی ہے۔ اسی طرح جب آپ نے ایک آدمی کے پاس ایک چیز دیکھ لی غلام کے علاوہ کہ وہ آدمی اس میں مالکوں کی طرح تصرف کرتا ہے تو آپ کیلئے یہ گواہی دینا جائز ہے کہ یہ چیز اس کی ملکیت ہے

**وانما قال سوی الرقیق:** فرمایا کہ غلاموں کے علاوہ تمام اموال جب کسی کے پاس ہوں تو آپ یہ گواہی دے سکتے ہیں کہ یہ چیز اس قابض کی ملکیت ہے لیکن اگر کسی کے پاس ایک آدمی کام کرتا ہے اور یہ آدمی اس سے کام کرواتا ہے تو آپ یہ گواہی نہیں دے سکتے کہ یہ آدمی اس کا غلام ہے اس لئے کہ آدمی کا اپنے اوپر قبضہ ہوتا ہے تو غیر کا ہاتھ اور قبضہ اپنے آپ سے دفع کر سکتا ہے لہذا نفس قبضہ ملکیت کی دلیل نہیں ہے۔

اور یہ تفصیل کہ غلام میں نفس قبضہ ملکیت کی دلیل نہیں ہے یہ اس غلام میں ہے جو بات کر سکتا ہے یہ بتلا سکتا ہے کہ میں غلام نہیں ہوں بلکہ آزاد ہوں لیکن اگر وہ چھوٹا بچہ ہو جو بات بھی نہیں کر سکتا تو پھر جس کے قبضہ ہوگا اسی کا غلام سمجھا جائے گا۔

**عبارت کی ترکیبی وضاحت:** فرماتے ہیں کہ ورجل وامرأة یہ عطف ہے جالس پر یہاں پر دو عامل ہیں (۱) ایک عامل رائی ہے اور (۲) دوسرا عامل شہد ہے معمولین بھی دو ہیں (۱) ایک معمول جالس ہے اور دوسرا معمول انہ قاض تو جالس معمول ہو رائی کیلئے اور انہ قاض معمول ہو شہد کیلئے اب ان دونوں معمولین پر دو اور معمولین عطف ہیں چنانچہ ورجل وامرأة عطف ہے جالس پر اور انھما عطف ہے انہ قاض پر اور دونوں میں مجرور مقدم ہے لہذا یہ عطف جائز ہے۔

فان اقر للقاضی ان شہادته بالتسامع او بحکم الید بطلت اقول ہذا یؤکد قول ابی یوسف ان بمجرد الید الاتحل الشہادۃ بل بشرط ان یقع فی قبلہ انہ ملکہ فانہ قد قیل ان قول ابی یوسف تفسیر لاطلاق قول محمد فی الروایۃ وذلك لان مجرد الید لو کان سبباً للملک لما بطل عندنا لظاهر سبب

الشهادة فاذا تبين انه يشهد بمجرد اليد بطلت شهادته ومن شهد دفن زيد او صلى عليه قبلت وهو عيان لان معاينة الموت لا يكون لامن واحد او اثنين فحضور الدفن او الصلوة بمنزلة المعاينة ولا يجري لمثل ذلك التلبس عادة.

ترجمہ: پس اگر گواہ نے اقرار کیا قاضی کے سامنے کہ اس کی گواہی سننے کی بناء پر ہے یا قبضہ کے حکم کی بناء ہے پر تو اس کی گواہی باطل ہے میں کہتا ہوں کہ یہ امام ابو یوسفؒ کے قول کی تائید کرتا ہے کہ نفس قبضہ سے گواہی حلال نہیں ہے بلکہ شرط ہے کہ اس کے دل میں یہ یقین آجائے کہ یہ اس کی ملکیت ہے کیونکہ کہا گیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول امام محمدؒ کے اطلاق کی تفسیر ہے ایک روایت میں اور وہ یہ کہ اگر مجرد قبضہ سبب ہوتا ملکیت کیلئے تو باطل نہ ہوتا سبب شہادت ظاہر کرنے کے وقت جب ظاہر ہوا کہ وہ نفس قبضہ کی وجہ سے گواہی دیتا ہے تو اس کی گواہی باطل ہے اور جس نے گواہی دی کہ وہ حاضر ہوا ہے زید کی تدفین میں یا اس کی نماز جنازہ پڑھی ہے یہ گواہی قبول ہوگی اور یہ مشاہدہ ہوگا اس لئے کہ موت کا معاینہ نہیں کرتا مگر ایک یاد آوی تو تدفین میں حاضر ہونا یا نماز جنازہ میں حاضر ہونا بمنزلہ معاینہ ہے اور ان جیسی چیزوں میں عادتاً تلبس جاری نہیں ہوتی۔

### تشریح شہادت بالتسامع اگر تفصیل کے ساتھ ہو تو قبول نہیں ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ جو سابق میں گزر گیا کہ مسائل ستہ میں شہادت بالتسامع جائز ہے اب فرماتے ہیں کہ اگر شہادت بالتسامع میں شاہد نے تفصیل بیان کر دی ہے کہ میں جو گواہی دے رہا ہوں یہ میں نے دیکھا نہیں ہے بلکہ میں نے لوگوں سے سنا ہے کہ فلاں فلاں کا بیٹا ہے یا فلاں کا نکاح ہوا ہے۔ میں نے خود نہیں دیکھا ہے یا فلاں کی ملکیت میں جو چیز ہے جس کی میں نے گواہی دی ہے یہ میں نے اس لئے دی ہے کہ یہ چیز میں نے اس کے ہاتھ میں دیکھی ہے آگے مجھے علم نہیں ہے کہ یہ کہاں سے آئی ہے تو اس صورت میں اس کی گواہی باطل ہوگی کیونکہ اس تفصیل بیان کرنے سے یہ معلوم ہو گیا کہ اس کو مشہود بہ کا پورا علم نہیں ہے بلکہ انکل پر گواہی دے رہا ہے اور گواہی دینے کیلئے مشہود بہ کا علم ضروری ہے۔

قول ہذا ابو یوسفؒ قول ابی یوسفؒ: شارح فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ (کہ تفصیل بیان نہ کرے ورنہ گواہی قبول نہ ہوگی) سے حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ نفس قبضہ ملکیت کی دلیل نہیں ہے لہذا شاہد صرف اتنی بات کی بناء پر کہ میں نے یہ چیز فلاں کے قبضہ میں دیکھی ہے یہ گواہی نہیں دے سکتا کہ یہ اس کی ملکیت ہے جب تک گواہ کے دل میں اس بات کا یقین نہ ہو جائے کہ یہ چیز قابض کی ملکیت ہے جب دل میں یقین ہو جائے تو اب گواہی دے سکتا ہے کہ یہ چیز قابض کی ملکیت ہے۔



فانہ قد قیل: بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول امام محمدؒ کی مطلق روایت کی تفسیر ہے یعنی متن میں جو مسئلہ ہے کہ قبضہ ہو تو گواہی دینا صحیح ہے یہ مطلق ہے اور امام ابو یوسفؒ کے قول میں اس کی تفسیر موجود ہے کہ قبضے کی بناء پر گواہی دینا اس وقت جائز ہے جبکہ آپ کے دل میں یہ یقین ہو جائے کہ یہ قابض کی ملکیت ہے تو گویا کہ امام ابو یوسفؒ کا قول متن کی تفسیر ہو گیا اور مسئلہ سب کے نزدیک متفق علیہ ہے قبضہ کے ساتھ اطمینان قلبی بھی ضروری ہے۔

وذلك لان مجرد الید: اس کی دلیل ہے کہ مجرد قبضہ اور ید کی بناء پر گواہی دینا جائز نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ اطمینان قلبی ضروری ہے اس لئے کہ اگر مجرد قبضہ ملکیت کا سبب ہوتا تو اظہار اور تفصیل کے وقت یہ سبب باطل نہ ہوتا بلکہ اگر وہ تفصیل بیان کرتا کہ میں مجرد قبضہ کی وجہ سے گواہی دیتا ہوں تو یہ باطل نہ ہوتا جب تفصیل بیان کرنے سے یہ سبب باطل ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ نفس قبضہ کافی نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ اطمینان قلب ضروری ہے۔

جس نے گواہی دی کہ وہ زید کی نماز جنازہ میں حاضر ہوا ہے:

مسئلہ یہ ہے ایک شخص نے گواہی دی کہ زید مر گیا ہے اس ساتھ قاضی کو یہ تفصیل بھی بیان کر دی کہ میں خود اس کی نماز جنازہ میں حاضر ہوا ہوں یا میں نے خود اسے دفن کیا ہے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اگرچہ اس نے تفصیل بیان کر دی لیکن اس تفصیل کے باوجود اس کی گواہی قبول کی جائے گی اور یہ مشاہدہ اور معاینہ شمار ہوگا اس لئے کہ نفس موت کا مشاہدہ اور معاینہ تو ایک یا دو شخص کرتے ہیں تو دفن اور جنازہ میں حاضر ہونا معاینہ اور مشاہدہ شمار کیا جائے گا اور ان جیسے معاملات میں عموماً تلبیس اور دھوکہ نہیں ہوتا اس لئے یہ تفصیل قابل قبول ہوگی اور یہ گواہی قبول کی جائے گی

۲۹ جمادی الثانی ۱۳۲۸ھ بروز اتوار

۱۵ جولائی ۲۰۰۷ء

## باب قبول الشہادۃ وعدہ

وتقبل الشہادۃ من اهل الاهواء الا الخطابية اهل الاهواء اهل القبلة الذين لا يكون معتقدهم معتقداهل السنة وهم الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمعتلة والمشبهة وكل منهم الناعشر فرقة فصاروا الثنين وسبعين فرقا والبعض فرقوا بين الهوى الذى هو كفر كالقول بانه تعالى جسم والهوى الذى ليس بكفر وعند الشافعى لا تقبل شهادتهم لفسقهم قلنا لم يقع فى الاعتقاد الباطل الاديانة والكذب عند الجميع حرام واما الخطابية فهم غلاة الروافض يعتقدون الشہادۃ لكل من حلف عندهم



## وقیل یرون الشہادۃ لشیعتہم واجبۃ

ترجمہ: اور قبول ہوگی گواہی اہل ہوا کی سوائے فرقہ خطابیہ کے اہل ہوا اہل قبلہ ہے جن کا عقیدہ اہل سنت کے عقیدہ کی طرح نہ ہوا اور یہ جبر یہ، قدر یہ، روافض، خوارج، معتزلہ، اور مشبہ، ہیں اور ہر ایک ان میں سے ہر ایک میں بارہ بارہ فرقے ہیں تو کل بہتر فرقے ہو گئے اور بعض نے فرق کیا ہے اس حوا میں جو کفر ہے جیسے یہ کہنا کہ اللہ پاک جسم ہے اور اس ہوا میں جو کفر نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اہل ہوا کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ان کے فسق کی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ یہ لوگ بتلاء نہیں ہوئے باطل اعتقاد میں مگردیانت کی وجہ سے اور جھوٹ سب کے نزدیک حرام ہے تاہم خطابیہ غالی قسم کے روافض ہیں جو ہر اس شخص کی شہادت پر اعتقاد رکھتے ہیں جو ان کے سامنے قسم کھائے اور بعض نے کہا کہ وہ اپنے گروہ کے واسطے گواہی دینا واجب سمجھتا ہے۔

## تشریح: گواہی قبول نہ ہونے کی بنیاد تہمت ہے:

گواہی کی قبولیت اور عدم قبولیت میں یہ اصول ہے کہ تہمت کے ساتھ گواہی قبول نہیں ہوتی جب تک تہمت موجود ہو یا تہمت کا خطرہ ہو تو گواہی قبول نہ ہوگی اسلئے کہ گواہی ایک خبر ہے اس میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہے جب تک جانب صدق جانب کذب پر راجح نہ ہو جائے اس وقت تک گواہی قبول نہ ہوگی۔

تہمت کبھی ایسے معنی کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے جو خود گواہ میں موجود ہوتا ہے جیسے فسق کیونکہ جو شخص فسق کرے گا وہ جھوٹ سے بھی احتراز نہ کرے گا اور کبھی تہمت ایسے معنی کی وجہ سے ہوتی ہے جو مشہودہ میں ہوتے ہیں مثلاً ولادت کا رشتہ ہونا یعنی شاہد اور مشہودہ کے درمیان ولادت کا رشتہ ہو تو شاہد اس بات پر متہم ہوگا کہ اس نے رشتہ کا خیال کر رکھا ہوگا اور گواہی اس کے حق میں دی ہے اور تہمت کبھی ایسے خلل کی وجہ سے ہوتی ہے کہ جو مشہودہ اور مشہود علیہ کے درمیان امتیاز کی قدرت نہ ہونے کی وجہ سے ہو جیسے گواہ کا ناپنا ہونا اور تہمت کبھی اس چیز سے عاجز ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے جس کو شریعت نے صدق کی دلیل بنایا ہے جیسے محدودنی القذف ہوتا۔

## اہل ہوا کی گواہی اور اس کی تفصیل:

اہل ہوا وہ لوگ ہیں جو خواہشات نفسانی کے مطابق اعتقاد رکھتے ہیں اور سنت کی مخالفت کرتے ہیں یعنی اہل ہوا اہل قبلہ ہے قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتے ہیں لیکن ان کا عقیدہ اہل سنت والجماعت کے عقیدے سے الگ ہوتا ہے جن کو اہل بدع بھی کہتے ہیں اہل ہوا اور اہل بدع کے بنیادی فرقے چھ ہیں۔

(۱) یہ (۲) قدریہ (۳) روافض (۴) خوارج (۵) معطلہ (۶) مشبہ اور ہر ایک کے بارہ بارہ فرقے ہیں تو کل بہتر (۷۲) فرقے بن گئے اور ایک جماعت اہل حق اور اہل سنت والجماعت کی ہے ان تمام فرقوں کے عقائد اور ان میں باہمی اختلاف علم الکلام کی کتابوں میں مذکور ہے یہاں اس کی تفصیل کی گنجائش نہیں ہے اس لئے اس کی تفصیل ترک کی جاتی ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک اہل ہوا اور اہل بدع کی گواہی قبول کی جاتی ہے سوائے فرقہ خطابیہ کی گواہی قبول نہیں کی جاتی اور باقی تمام اہل ہوا اور اہل بدع کی گواہی قبول کی جاتی ہے۔

البتہ بعض حضرات نے اس میں یہ تفصیل کی ہے کہ بعض اہل ہوا وہ ہیں جو حد کفر کو پہنچ گئے ہیں جیسے یہ قول کرنا کہ اللہ پاک جسم ہے نفوذ باللہ من ذلک تو ان کی گواہی قبول نہیں کی جاتی اس لئے کہ وہ کافر ہیں اور بعض وہ ہیں جو حد کفر کو نہیں پہنچے تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک تمام اہل ہوا کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اس لئے کہ ان کے اندر فرقہ اعتقادی موجود ہے اور فرقہ اعتقادی فرقہ عملی سے بدتر ہے پس جس طرح فاسق عملی کی گواہی قبول نہیں ہوتی اسی طرح فاسق اعتقادی کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔

قلنا: احناف فرماتے ہیں اہل ہوا کا فرقہ عملی نہیں ہے بلکہ فرقہ اعتقادی ہے یعنی یہ لوگ اس کام کو اس غلط عقیدے کو دین سمجھ کر کر رہے ہیں یعنی تدین اور دینداری کی وجہ سے یہ کام کر رہے ہیں اور جو آدمی تدین اور دیندار ہو وہ جھوٹ نہیں بولتا پس جب جھوٹ سے احتراز کرتا ہے تو گواہی کے قبول نہ ہونے کی علت تو ہمہ کذب ہے اور جب کذب کی تہمت نہیں ہے تو گواہی قبول کی جائے گی اور کذب سے سب اہل بدع احتراز کرتے ہیں

فرقہ خطابیہ: فرقہ خطابیہ روافض کا ایک عالی فرقہ ہے جو ابو الخطاب محمد بن ابی وہب اجدع کی طرف منسوب ہے اور یہ آدمی کوفہ میں رہتا تھا اس کا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت علیؑ اکبر ہے اور حضرت جعفر صادقؑ الدامغر ہے۔

نیز اس فرقہ کا عقیدہ یہ بھی ہے کہ جب ان کے فرقے والا کسی دوسرے پر دعویٰ کرے تو باقی فرقے اور جماعت پر اپنے شیعہ کے واسطے گواہی دینا واجب ہے اور نیز ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ جب کوئی ان کے سامنے قسم کھائے کہ میں حق بجانب ہوں تو اس کے حق میں گواہی دینا جائز ہے۔ ان لوگوں کی گواہی اس لئے قبول نہیں کی جاتی کہ پہلی تفسیر کی بناء پر تو یہ لوگ کافر ہیں اور کافر کی گواہی قبول نہیں کی جاتی اور دوسری اور تیسری تفسیر کی بناء پر یہ لوگ مجہم بالکذب ہیں اس لئے جب اپنے فرقہ کیلئے گواہی دینا واجب سمجھتے ہیں چاہے وہ سچے ہوں یا جھوٹے تو یہ لوگ بھی کاذب ہو گئے یا جو قسم کھائے تو ہو سکتا ہے کہ وہ قسم کھانے میں جھوٹا ہو تو یہ لوگ بھی جھوٹے ہو گئے اور کاذب کی گواہی قبول نہیں کی جاتی اس لئے فرقہ خطابیہ کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

والدمی علی مثلہ وان خالفاملة وعلى المستامن والمستامن علی مثلہ ان کان من دار واحدة  
شهادة الدمی تقبل عندنا وعند مالک والشافعی لا یقبل ثم عندنا الماتقبل علی الدمی والمستامن وان  
خالفاملة کالنصارى والمجوس فان الکفرملة واحدة ولا تقبل علی المسلم وشهادة المستامن تقبل علی  
المستامن ان کان من دار واحد وان کان من دارین کالتürk والروم فلا تقبل ولا تقبل ایضاً علی المسلم  
ولا ایضاً علی الدمی .

ترجمہ: اور قبول ہوتی ہے گواہی ذمی کی اپنے مثل پر اگرچہ دین میں مخالف ہوں اور مستامن پر بھی اور مستامن کی مستامن پر  
اگر دونوں ایک وطن کے ہوں ذمی کی گواہی قبول ہوتی ہے ہمارے نزدیک امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک قبول نہیں ہوتی پھر  
ہمارے نزدیک (ذمی کی گواہی) قبول ہوتی ہے ذمی پر اور مستامن پر اگرچہ ملت میں مخالف ہوں جیسے کہ نصاریٰ اور مجوس اس  
لئے کہ کفر ایک ملت ہے اور قبول نہ ہوگی مسلمان پر اور مستامن کی گواہی قبول ہوتی ہے مستامن کے خلاف اگر دونوں ایک وطن  
کے ہوں اور اگر دونوں دو وطنوں کے ہوں جیسے ترکی اور رومی تو پھر قبول نہ ہوگی اور مسلمان پر قبول نہ ہوگی اور نہ ذمی پر۔

**تشریح: ذمی اور مستامن کی گواہی کی تفصیل:**

مسئلہ یہ ہے کہ ذمی کی گواہی ذمی کے خلاف قبول کی جائے گی اگرچہ ان کی ملتیں اور ادیان مختلف ہوں کہ ایک نصرانی ہو اور  
دوسرا یہودی ہو اسی طرح ذمی کی گواہی مستامن کے خلاف بھی قبول کی جائے گی۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مستامن کی گواہی مستامن کے خلاف قبول کی جائے گی جبکہ شاہد اور مشہود علیہ ایک ملک کے باشندے ہوں  
حضرت امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک ذمی کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی نہ ذمی خلاف اور نہ مستامن  
کے خلاف اسلئے کہ ہر کافر فاسق ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی تو ذمی کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی کیونکہ باری تعالیٰ کا  
ارشاد ہے: "والکافرون هم الظالمون"، کافر ظالم ہے اور ہر ظالم فاسق ہوتا ہے تو کافر فاسق ہوا اور فاسق کی گواہی قبول  
نہیں کیجاتی یہی وجہ ہے کہ کافر کی شہادت مسلمان کے خلاف قبول نہیں کی جاتی اگر یہ فاسق نہ ہوتا تو اسکی گواہی مسلمان کے خلاف  
قبول کی جاتی جب مسلمان کے خلاف قبول نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہ فاسق ہے اور فاسق کی شہادت مردود ہوتی ہے تو ذمی کی  
شہادت بھی مردود ہوگی۔

ہماری دلیل: یہ ہے کہ حضور ﷺ نے بعض اہل ذمہ کی گواہی بعض دوسروں کے خلاف قبول کی ہے۔

دوسری دلیل: یہ ہے کہ ذمی کو اپنی ذات اور اولاد پر ولایت حاصل ہے جو شخص اہل ولایت ہوتا ہے وہ اہل شہادت بھی ہوتا ہے لہذا ذمی اہل شہادت ہے تو کافر کی گواہی کافر کے خلاف قبول ہوگی اور مسلمان کے خلاف اس لئے قبول نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے، "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً"۔

احناف کے نزدیک جب ذمی کی گواہی قبول ہے تو یہ صرف ذمی اور متامن کے خلاف قبول ہوگی اگرچہ دونوں کا دین اور ملت متحد نہ ہو بلکہ ایک نصرانی ہو اور دوسرا یہودی ہو یا ایک نصرانی ہو اور دوسرا مجوسی ہو اس لئے کہ الکفر ملۃ واحدة کفر پورا کا پورا ایک ملت ہے۔ متامن کی شہادت متامن خلاف قبول ہوگی اس شرط پر کہ شاہد اور مشہود علیہ ایک ملک کے باشندے ہوں لیکن اگر شاہد اور مشہود علیہ ایک ملک کے باشندے نہ ہوں بلکہ ایک آدمی ایک ملک کا ہو اور دوسرا دوسرے ملک کا ہو تو پھر ایک دوسرے کے خلاف گواہی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ یہ قیاس ہے میراث پر اور اختلاف دارین کی صورت میں میراث جاری نہیں ہوتی تو اختلاف دارین کی صورت میں شہادت بھی قبول نہ ہوگی جیسے کہ ایک آدمی ترکی کافر ہو اور دوسرا رومی کافر ہو دونوں امن کے ویزے پر دارالاسلام میں داخل ہو جائے تو ایک دوسرے خلاف گواہی قبول نہ ہوگی۔ اسی طرح متامن کی گواہی مسلمان کے خلاف بھی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ کافر کیلئے مسلمان پر ولایت نہیں ہے اسی طرح متامن کی گواہی ذمی کے خلاف بھی قبول نہ ہوگی کیونکہ ذمی کا درجہ متامن سے اعلیٰ ہے اس لئے کہ وہ دارالاسلام میں رہتا ہے اسلام کے قریب ہے تو اس کا درجہ اعلیٰ ہے متامن سے لہذا متامن کی گواہی ذمی کے خلاف قبول نہ ہوگی۔ البتہ مسلمان کی گواہی سب کے خلاف قبول ہوگی مسلمان کے خلاف بھی ذمی کے خلاف بھی اور متامن کے خلاف بھی اس لئے کہ مسلمان کو ولایت عامہ حاصل ہے اور ذمی کی گواہی ذمی کے خلاف قبول ہوگی اور متامن کے خلاف بھی اس کو بھی ولایت عامہ حاصل ہے البتہ مسلمان کے خلاف اس لئے قبول نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے، "ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً"۔

وعُدو بسبب الدين ومن اجتنب عن الكبائر ولم يصر على الصغائر وغلب صوابه اختلافوا في تفسير الكبائر قيل هي سبع الاشرار بالله تعالى والفرار من الزحف وعقوق الوالدين وقتل النفس بغير حق ونهب مال المؤمن والزنا وشرب الخمر وازاد البعض اكل مال اليتيم بغير حق اكل الربوا وقد ورد في الحديث اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق واكل الربوا واكل مال اليتيم بغير حق والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات وقد قال عليه السلام الكبائر الاشرار بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس واليمين الغموس فالصحيح ان هذه

الاحادیث لیست لیان الحصر فالکبیرۃ کل ماسمى فاحشة کاللوطة ونکاح منکوحۃ الاب او بنت  
لہابنص قاطع عقوبۃ فی الدنیا و فی الآخرۃ وقال الامام الحلوانیؒ کل ماکان شنیعاً بین المسلمین و فیہ  
عنک حرمة اللہ تعالیٰ والدین فہی کبیرۃ ثم بعد الاجتناب عن الکبائر کلہا لا بد من عدم الاصرار علی  
الصغیرۃ فان الاصرار علی الصغیرۃ کبیرۃ وقولہ وغلب صوابہ ای حسناتہ اغلب من سیئاتہ فان الامام  
بالصغیرۃ لا یسقط العدالۃ فقولہ ومن اجتنب الی قولہ وغلب صوابہ تفسیر العدل اقول لا بد من قید  
آخر وهو ان یجتنب الافعال الخسیسۃ الدالۃ علی الدنائۃ ای عدم المروۃ کالاکل فی الطريق والبول  
علی الطريق .

ترجمہ: اور گواہی قبول ہوگی دشمن کی جو دین کی وجہ سے دشمنی رکھتا ہو اور اس شخص کی جو کبیرہ گناہوں سے بچتا ہو اور صغیرہ گناہوں  
پر اصرار نہ کرتا ہو اور اس کی نیکی غالب ہو اختلاف کیا ہے کبار کی تفسیر میں کسی نے کہا ہے کہ وہ سات ہیں اللہ کے ساتھ شرک کرنا  
اور میدان جنگ سے بھاگ جانا والدین کی نافرمانی کرنا اور کسی کو ناحق قتل کرنا اور مؤمن کے مال کو لوٹ لینا اور زنا کرنا، شراب  
پینا، اور بعض نے اضافہ کیا ہے کہ یتیم کے مال کا کھانا ناحق طریقے پر اور سود کھانا اور حدیث شریف میں وارد ہوا ہے کہ اپنے آپ کو  
بچائے رکھو سات ہلاک کرنے والی چیزوں سے اللہ کے ساتھ شرک کرنے سے، بحر سے، اس نفس کے قتل کرنے سے جس کو اللہ  
نے حرام کیا ہے مگر حق کے ساتھ سود کھانے سے اور یتیم کے مال کھانے سے ناحق طریقے پر اور لڑائی کے دن میدان جنگ سے  
پشت پھیرنے سے اور پاک دامن بے خبر مؤمن عورتوں پر تہمت لگانے سے اور حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ کبار اللہ کے ساتھ  
شرک کرنا ہے، والدین کی نافرمانی ہے، اور کسی کو قتل کرنا ہے، اور بھین غوس ہے، پس صحیح یہ ہے کہ یہ احادیث حصر بیان کرنے کیلئے  
نہیں ہے پس گناہ کبیرہ ہر وہ گناہ ہے جس کو بے حیائی کہا جاتا ہے جیسے لواطت، اپنے باپ کی منکوحہ کے ساتھ نکاح کرنا یا اس کیلئے  
نفس قطعی سے دنیا یا آخرت میں سزا ثابت ہوئی ہے امام حلوانیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر وہ کام جو مسلمانوں کے نزدیک بُرا ہے اور اس  
میں اللہ کی حرمت اور دین کا ہنک ہو وہ کبیرہ ہے اور پھر تمام کبار سے اجتناب کے بعد یہ بات بھی ضروری ہے کہ صغیرہ گناہ پر  
اصرار نہ ہوا سوائے کہ صغیرہ گناہ پر اصرار بھی گناہ کبیرہ ہے اور یہ قول کہ غلب صوابہ اس کی مراد یہ ہے کہ اس کی نیکیاں غالب ہوں اس  
کی برائیوں پر اس لئے گناہ صغیرہ کرنا عدالت کو ساقط نہیں کرتا مصنفؒ کے قوک و من اجتنب سے لے کر وغلب صوابہ تک یہ عدل  
کی تفسیر ہے میں کہتا ہوں کہ ایک اور قید بھی ضروری ہے وہ یہ کہ اپنے آپ کو بچائے رکھے خسیس کاموں سے جو دلالت کرتے ہیں  
رذالت پر یعنی عدم مردت پر (بے غیرتی عدم انسانیت) جیسے کہ راستے میں کھانا اور راستے میں پیشاب کرنا۔



تشریح: عداوت دینیہ کی وجہ سے گواہی رد نہ ہوگی:

مسئلہ یہ ہے کہ جب دو آدمیوں کے درمیان عداوت اور دشمنی ہو پس اگر یہ دشمنی دین کی وجہ سے ہو تو اس کے خلاف دوسرے کی گواہی قبول ہوگی مثلاً فاسق آدمی کے ساتھ ایک دیندار شخص کی دشمنی نفس دین کی بنیاد پر ہے یا ایک بدعتی کے ساتھ اہل حق کی دشمنی نفس دین کی بنیاد پر ہے تو اس فاسق کے خلاف دیندار کی گواہی اور بدعتی کے خلاف اہل حق کی گواہی قبول ہوگی اسلئے کہ یہ دشمنی تو کمال دیانت کی وجہ سے ہے تو اس میں وہ کذب کا ارتکاب نہیں کرے گا برخلاف عداوت دنیاوی کے کہ دنیا کی بنا پر جو دشمنی ہوتی ہے اس میں ایک آدمی اپنے دشمن کے خلاف کذب کا بھی ارتکاب کرتا ہے لہذا عداوت دنیاوی کی صورت میں اپنے دشمن کے خلاف گواہی قبول نہ ہوگی۔

کبار سے اجتناب: شاہد کیلئے عادل ہونا شرط ہے اور عادل ہونے کیلئے یہ چند باتیں ضروری ہیں (۱) یہ کہ وہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب نہ کرتا ہو (۲) صفائے پر اصرار نہ کرتا ہو (۳) ان دو باتوں کے ساتھ ساتھ اس کی حسنات غالب ہوں سینات پر پس جب یہ تین باتیں ایک آدمی میں موجود ہوں یہ عادل ہے اس کی گواہی قبول ہوگی اور رہا یہ کہ آیا نفس گناہ صغیرہ سے اجتناب ضروری ہے یا نہیں تو اس کے بارے میں ارشاد یہ ہے کہ نفس گناہ صغیرہ سے عدالت ساقط نہیں ہوتی اس لئے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کے بعد کوئی بھی گناہ صغیرہ سے پاک نہیں ہے لہذا صفائے سے پاک ہونا عدالت کیلئے شرط نہیں ہے البتہ اتنی بات ہے کہ اس کی نیکیاں برائیوں پر غالب ہوں تو وہ عادل ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ یہ آدمی خیس اور عدالت کے کاموں سے اجتناب کرتا ہو جیسے راستے میں کھانا یا راستے میں پیشاب کرنا جب یہ باتیں موجود ہوں تو اس آدمی کی گواہی قبول ہوگی یہ نفس مسئلہ کی وضاحت ہوگئی۔ اس کے علاوہ شارح نے شرح میں گناہ کبیرہ کی تفسیر ذکر کی ہے کہ آیا کبار چند محصور گناہوں کا نام ہے یا زیادہ ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کبار میں حصہ نہیں ہے بلکہ احادیث میں مختلف گناہوں کو کبار کے زمرے میں شمار کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ بھی کبیرہ ہے یہ بھی کبیرہ ہے باقی تفصیل آسان ہے آپ خود کتاب کا ترجمہ دیکھ کر اخذ کر سکتے ہیں۔

والا قلف الا اذا ترك الاختصاص استخفافاً بالدين والخصى ولد الزنا والعمال وعند مالک لا تقبل شهادة ولد الزنا على الزنا لانه يحب ان يكون غيره كنفسه واما العمال فان نفس العمل ليس بفاسق الا اذا كانوا اعوانا على الظلم وقيل العامل اذا كان وجها ذمروا لا يجازف في كلامه تقبل شهادته وان كان فاسقا فقد يروى عن ابى يوسف ان الفاسق اذا كان لو جاعته لا يقدم على الكذب تقبل شهادته.

ترجمہ: اور غیر مختون کی گواہی قبول ہوتی ہے ہاں اگر اس نے دین کو حقیر سمجھ کر چھوڑا ہو اور خصی کی گواہی، ولد الزنا کی اور عامل



کی گواہی بھی قبول ہے امام مالکؒ کے نزدیک ولد الزنا کی گواہی زنا پر قبول نہیں کی جائے گی اس لئے کہ وہ یہ پسند کرے گا کہ اس کے علاوہ بھی اس کی طرح ہو اور عمال تو نفس عمل فسق نہیں ہے ہاں اگر یہ لوگ ظلم کی مدد کرنے والے ہوں اور کہا گیا ہے کہ عامل جب وجہ ہو اور مروت والا ہو اپنے کلام میں بے ہودہ گو نہ ہو تو اس کی شہادت قبول ہوگی اگرچہ فاسق ہو امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ فاسق جب اپنی وجاہت کی وجہ سے جھوٹ پر اقام نہیں کرتا تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

**تشریح: غیر مختون اور خسی کی گواہی قبول ہے:**

مسئلہ یہ ہے کہ غیر مختون کی گواہی قبول ہوتی ہے اس لئے ختنہ کرنا سنت ہے اور چھوڑنا ترک سنت ہے ترک سنت سے آدمی فاسق نہیں ہوتا جب فاسق نہیں ہے تو گواہی بھی قبول ہوگی لیکن اگر اس نے ختنہ چھوڑ دیا ہو دین کو حقیر سمجھنے کی وجہ سے تو پھر وہ فاسق بلکہ کافر ہوا اس لئے کہ شعار دین کو حقیر سمجھنا کفر ہے لہذا پھر اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

اسی طرح خسی کی گواہی بھی قبول ہوتی ہے اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے قدامہ بن مظعون کے خلاف علقمہ خسی کی گواہی قبول کی تھی نیز خسی کی خصیتیں ظلم کاٹے گئے ہیں یہ ایسا ہی جیسے کہ کسی کا ہاتھ کاٹا گیا تو اس کی گواہی قبول ہوتی ہے تو خسی کی گواہی بھی قبول ہوگی۔

**ولد الزنا کی گواہی:** ولد الزنا کی گواہی قبول ہوتی ہے اس لئے کہ زنا کا ارتکاب تو والدین نے کیا ہے اور والدین کے گناہ میں اولاد ماخوذ نہیں ہوتی اس لئے ولد الزنا کی گواہی قبول ہوگی جیسے کہ پاپ اگر کافر یا فاسق ہو اور بیٹا مسلمان عادل ہو تو بیٹے کی گواہی قبول ہوتی ہے۔ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک ولد الزنا کی گواہی زنا کے مقدمہ میں قبول نہ ہوگی اس لئے کہ وہ تو یہ پسند کرے گا کہ دوسرا بھی اس کی طرح ہو تو زنا کے مسئلہ میں یہ متہم ہے اور متہم کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔

ہماری طرف سے جواب: یہ ہے کہ ہمارا کلام شاہد عادل میں ہے عادل آدمی جھوٹی گواہی نہیں دیتا پس جب جھوٹ کی تہمت ختم ہوگئی تو اس کی گواہی قبول ہوگی۔

**عمال کی گواہی قبول ہوتی ہے:** عمال یعنی بادشاہ کے وہ عمال جو حقوق واجبہ وصول کرنے پر مامور ہوں جیسے خراج اور سائے کی زکوٰۃ وصول کرنے والے تو عمال کی گواہی قبول کی جاتی ہے کیونکہ نفس عمل فسق نہیں ہے اس لئے کہ بہت سارے صحابہ کرام عمال تھے تو نفس عمل فسق نہیں ہے لہذا عامل اگر ظلم کا مددگار اور معاون نہ ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اور اگر ظلم کی مدد کرنے والا ہو تو پھر اس کی گواہی قبول نہ کی جائے گی اس لئے کہ ظلم سے عدالت ساقط ہوتی ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ

عائلہ اگر وجاہت اور سروت والا ہو لوگوں میں اور پنے کلام میں بے ہودہ اور انکل کی باتیں نہ کرتا ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اگرچہ فاسق ہو جیسے کہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے فاسق کے بارے میں کہ جب فاسق با وجاہت اور با سروت ہو لوگوں میں اور اپنی وجاہت کی وجہ سے جھوٹ سے احتراز کرتا ہو تو اس کی گواہی قبول کی جاتی ہے اسی طرح عاقل بھی اگر وجاہت والا ہو اور اپنی وجاہت کی وجہ سے جھوٹ سے احتراز کرتا ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

ولاخيه وعمه ومن حرم رضاعا او مصاهرة لامن اعمى وفى رواية عن ابى حنيفة تقبل فيما يجرى فيه السامع وهو قول زفر وعند ابى يوسف والشافعى تقبل اذا كان بصيرا عند التحمل وان عمى بعد الاداء قبل القضاء لا يقضى القاضي عند ابى حنيفة ومحمد خلا لا لابی يوسف وقوله اظهر .

ترجمہ: اور گواہی قبول ہوگی۔ بے بھائی اور چچا کیلئے اور اس شخص کیلئے جس کے ساتھ حرمت رضاعت یا مصاہرت کی وجہ سے ہو لیکن نابینا کی گواہی قبول نہ ہوگی اور ایک روایت میں امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ قبول ہوگی ان معاملات میں جس میں تسامع جاری ہوتا ہے اور یہ امام زفر کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قبول ہوگی جبکہ بیٹا ہو شہادت اٹھاتے وقت اور اگر وہ نابینا ہو گیا شہادت ادا کرنے کے بعد فیصلہ کرنے سے پہلے تو قاضی فیصلہ نہیں کرے گا امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک خلاف ثابت ہے امام ابو یوسفؒ کیلئے اور ان کا قول ظاہر ہے۔

اپنے بھائی اور چچا کیلئے گواہی قبول ہوتی ہے: مسئلہ یہ ہے کہ ایک بھائی کی گواہی دوسرے بھائی کیلئے اسی طرح نتیجے کی شہادت چچا کے لئے قبول ہوتی ہے اسی طرح جس کے ساتھ حرمت رضاعت ہو یعنی رضاعی ماں کیلئے رضاعی باپ کیلئے یا رضاعی بھائی کیلئے اسی طرح جس کے ساتھ حرمت مصاہرت ہو یعنی سر کیلئے یا ساس کیلئے داماد کی گواہی قبول کی جاتی ہے اس لئے کہ ولادت کے علاوہ تمام قرابت داروں کے املاک اور منافع الگ الگ ہوتے ہیں جب املاک اور منافع الگ الگ ہیں ایک دوسرے کے حق میں گواہی دینے سے تہمت کا الزام نہیں آتا جب تہمت کا الزام نہیں آتا تو گواہی بھی قبول ہوگی۔

نابینا کی گواہی قبول نہیں ہوتی: اس کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ نابینا کی گواہی حدود اور قصاص میں بالکل قبول نہیں ہوتی خواہ قتل شہادت کے وقت بیٹا ہو یا نابینا اس لئے کہ حدود اور قصاص شہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں اور نابینا کی گواہی میں ایک قسم کا شبہ ہے لہذا حدود اور قصاص میں نابینا کی گواہی بالاتفاق قبول نہ ہوگی۔ اس کے علاوہ جو معاملات ایسے ہیں کہ جن میں شہادت بالتسامع جائز ہوتی ہے تو حضرت امام زفرؒ کے نزدیک اور ایک روایت حضرت امام ابو حنیفہؒ سے بھی ہے کہ ایسے معاملات میں جن میں شہادت بالتسامع جائز ہے اس میں نابینا کی گواہی قبول ہوتی ہے اور ایسے معاملات جن میں شہادت

بالتسامع جائز نہیں ہے جیسے بیع شراء وغیرہ تو اس میں۔ حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ آدمی محل شہادت کے وقت بیٹا ہو اور ادائے شہادت کے وقت ناپیتا ہو تو ان کے نزدیک یہ گواہی قبول کی جائے گی۔

حضرات طرفین کے نزدیک شہادت کی قبولیت کیلئے یہ شرط ہے کہ گواہ محل شہادت سے لیکر قاضی کے فیصلہ اور قضاء تک بیٹا ہونا ضروری ہے تو اگر کوئی شخص محل شہادت کے وقت بیٹا ہو اور ادائے شہادت کے وقت بھی بیٹا ہو لیکن قاضی کے حکم اور فیصلہ کرنے سے پہلے ناپیتا ہو گیا تو حضرات طرفین کے نزدیک اس کی گواہی قبول نہ ہوگی اور قاضی کیلئے اس شہادت کی بناء پر حکم کرنا جائز نہ ہوگا۔ انہیں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر محل شہادت اور ادائے شہادت کے وقت بیٹا ہو لیکن قاضی کے فیصلہ سے پہلے ناپیتا ہو گیا تو یہ گواہی جائز ہوگی اور قاضی کیلئے اس گواہی کی بناء پر فیصلہ کرنا جائز ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ کا قول زیادہ ظاہر ہے اس لئے کہ جب محل شہادت کے وقت بیٹا ہے اور ادائے شہادت کے وقت بھی بیٹا ہے تو شہادت کامل ہوگی اور قاضی کو علم حاصل ہو گیا تو اب اگر اودا کرنے کے بعد اور فیصلہ کرنے سے پہلے وہ ناپیتا ہو جائے تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا لہذا اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

ومملوک ومحدود فی قذف وان تاب انما قال هذا لانها تقبل عند الشافعی اذا تاب الامن حد فی کفره فاسلم وعدو بسبب الدنيا ولا لاصلہ وفرعه وزوجه وعمره فی العدو لا تقبل شهادته علی من يعاديه وتقبل له وفي الاصل اخره علی العکس وفي التاج والعرس خلاف الشافعی.

ترجمہ: اور غلام کی اسی طرح محدود فی القذف کی گواہی قبول نہیں ہوتی اگرچہ اس نے توبہ کر لی ہو مصنفؒ نے یہ کہا اس لئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک قبول ہوتی ہے جب توبہ کرے مگر جس پر کفر میں حد لگائی گئی ہو اور پھر اس نے اسلام لایا اور دنیا کی وجہ سے دشمنی کرنے والے کی اور نہ اپنی اصل کیلئے اور نہ فرع کیلئے نہ شوہر کیلئے اور نہ بیوی کیلئے اور دشمن کی گواہی قبول نہ ہوگی اس شخص کے خلاف جس کے ساتھ دشمنی کرتا ہے اور اس کیلئے قبول ہوگی اور اصل میں اس کا عکس ہے شوہر اور بیوی کی گواہی میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔

تشریح: غلام کی گواہی قبول نہیں :

غلام کے گواہی قبول نہیں ہے نہ کسی کے خلاف اور نہ کسی کے حق میں اسلئے کہ شہادت ولایت کے قبیل سے ہے یعنی گواہ ہر وہ شخص بن سکتا ہے جس کو ولایت حاصل ہو اور غلام کو تو اپنی ذات پر ولایت حاصل نہیں ہے تو غیر پر کیسے حاصل ہو جائے گی اس لئے غلام کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

محدود فی القذف کی گواہی قبول نہیں: محدود فی القذف وہ شخص ہے جس نے کسی مسلمان پر زنا کی تہمت لگائی اور پھر اس کو چار گواہوں سے ثابت نہ کر سکا اور اس کی سزا میں اس کو اسی (۸۰) کوڑے لگائے گئے اس کو محدود فی القذف کہتے ہیں اب مسئلہ یہ ہے کہ محدود فی القذف کی گواہی قبول نہ کی جائے گی اگرچہ وہ توبہ کرے۔

حضرت امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک محدود فی القذف اگر توبہ کرے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل: یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے توبہ کرنے والوں کا استثناء فرمایا ہے چنانچہ ارشاد ہے۔

”وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ“ اس آیت میں ”إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ“ میں جو استثناء ہے اس کا تعلق ”وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا“ کے ساتھ ہے یعنی محدود فی القذف کی گواہی قبول نہ کرو مگر یہ کہ وہ توبہ کر لیں اور محدود فی القذف کی توبہ یہ ہے کہ قذف کے سلسلے میں وہ اپنی تکذیب کرے یعنی یہ کہے کہ میں نے جھوٹی تہمت لگائی ہے حاصل یہ ہے کہ توبہ کے بعد اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

احناف کی دلیل: یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ”وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا“ اور ابد اس کو کہتے ہیں کہ جس کی کوئی انتہاء نہ ہو یعنی محدود فی القذف کی گواہی کبھی بھی قبول نہ کرو پس لفظ ابد کی صراحت کرنا قبول شہادت کے منافی ہے یعنی توبہ کے بعد محدود فی القذف کی گواہی قبول کرنا نص کے منافی ہے پس جب نص کے منافی ہے تو توبہ کے بعد بھی محدود فی القذف کی گواہی قبول نہ کی جائے گی تاکہ نص کے ساتھ تعارض اور منافات لازم نہ آئے۔

دوسری دلیل: یہ ہے کہ محدود فی القذف کی گواہی قبول نہ کرنا حد کا تتمہ اور تکملہ ہے یعنی قذف کی حد تو اسی کوڑے ہے اور گواہی قبول نہ کرنا اس حد کو تام اور مکمل کرتا ہے لہذا جس طرح اصل حد (اسی کوڑے) توبہ کے بعد باقی رہتی ہے اور توبہ کی وجہ سے وہ ساقط نہیں ہوتی اسی طرح اصل حد پر قیاس کرتے ہوئے اس کا تتمہ اور تکملہ یعنی عدم قبول شہادت بھی باقی رہے گا۔

حضرت امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب: یہ ہے کہ استثناء اس جملہ سے متعلق ہوتا ہے جس کے ساتھ قریب اور متصل ہو اور یہاں پر استثناء متصل ہے الفاسقون کے ساتھ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ توبہ کے بعد یہ لوگ فاسق نہیں ہیں پس توبہ سے ان کا فسق تو زائل ہو جائے گا لیکن عدم قبول شہادت زائل نہ ہوگا۔

محدود فی القذف کافر اگر مسلمان ہو جائے تو اس کو نئی شہادت حاصل ہوتی ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک کافر پر حد قذف لگائی گئی تو اس کی گواہی کافروں کے خلاف قبول نہ ہوگی لیکن اگر حد قذف لگنے کے بعد وہ مسلمان ہو گیا تو اس کی شہادت کافر اور مسلمان سب کے خلاف قبول ہوگی۔

وجہ: وجہ اس کی یہ ہے کہ کافر کو اسلام لانے سے پہلے صرف کافروں کے خلاف گواہی دینے کا حق حاصل تھا اور حد قذف سے اس کا یہ حق زائل ہو گیا تاکہ حد کا تہہ ہو جائے لیکن جب اس محدود فی القذف کافر نے اسلام قبول کیا تو اب اسلام کی وجہ سے اس کو شہادت جدید بنی سرے سے گواہی کا حق حاصل ہو گیا اور یہ حق شہادت۔ شہادت اولی کا غیر ہے اس لئے کہ سابقہ تو صرف کافر کے خلاف گواہی کا حق تھا لیکن اسلام لانے سے اس کو کافر اور مسلمان دونوں کے خلاف گواہی کا حق حاصل ہو گیا تو شہادت ثانیہ کا قبول نہ ہونا حد سابقہ کا تہہ نہیں ہے تو شہادت ثانیہ (اسلام لانے کے بعد جس شہادت کا حق حاصل ہے) اس کو قبول کر لیا جائے گا۔

دشمن کی گواہی دشمن کے خلاف قبول نہ ہوگی جبکہ عداوت دنیاوی ہو: جب دو آدمیوں کے درمیان دنیاوی معاملات کی بناء پر دشمنی ہو تو ایک دشمن کی گواہی دوسرے دشمن خلاف قبول نہ ہوگی اس لئے کہ اس میں جھوٹی تہمت کا امکان غالب ہے اور جب کذب کی تہمت موجود ہو تو گواہی قبول نہیں ہوتی البتہ ایک دشمن کی گواہی دوسرے دشمن کے حق میں قبول ہوگی اس لئے کہ اس میں تہمت نہیں ہے۔

اصول اور فروع کے حق میں گواہی قبول نہیں ہوتی:

اصول یعنی ماں، باپ، دادا، دادی، نانا، نانی، وان علی اسی طرح فروع یعنی بیٹا، بیٹی، وان سفل، اسی طرح میاں بیوی کا ایک دوسرے کے حق میں گواہی قبول نہیں ہے اس لئے کہ ان لوگوں کے منافع مشترک ہیں تو اس میں تہمت کذب کا شبہ ہے اس لئے ان کے حق میں گواہی قبول نہ کی جائے گی لیکن ان کے خلاف گواہی قبول کی جائے گی اسلئے کہ ان کے خلاف گواہی دینے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔

زوجین کی گواہی: حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک میاں بیوی ایک دوسرے کے حق میں گواہی دے سکتے ہیں اسلئے کہ ہر ایک کی ملک الگ الگ ہے اور ہر ایک کا قبضہ بھی الگ الگ ہے تو دونوں کے منافع اور املاک جب الگ الگ ہیں تو ایک دوسرے کے حق میں گواہی دینے سے تہمت کذب کا شبہ بھی ختم ہو گیا جب کذب کا شبہ ختم ہو گیا تو گواہی بھی قبول کی جائے گی۔ احناف



فرماتے ہیں کہ حدیث شریف میں ہے کہ، لا تجوز شہادۃ الوالد لولدہ ولا لوالدہ ولا المرأة لزوجہا ولا الزوج لامرئہ، یہ حدیث صراحتاً اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ میاں بیوی کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں قبول نہ ہوگی۔ اور عقلی دلیل یہ ہے کہ زوجین کے درمیان منافع عادیہ متصل ہوتے ہیں شوہر کو بیوی کے مال کی وجہ سے مالدار سمجھا جاتا ہے اور بیوی کو شوہر کے مال کی وجہ سے مالدار سمجھا جاتا ہے پس جب زوجین کے درمیان منافع متصل ہیں تو ایک کا دوسرے کے لئے گواہی دینا من وجہ اپنی ذات کیلئے گواہی دینا ہے اور اپنی ذات کیلئے گواہی دینا جائز نہیں ہے لہذا میاں بیوی کا ایک دوسرے کیلئے گواہی دینا جائز نہ ہوگا۔

وسيد لبعده ومكاتبه وشريكه فيما يشتركانه انما قال هذا لانه تقبل في غير مال الشركة وكذا لا تقبل شهادة الاجير وقيل يراد به التسليم الخاص الذي يعد ضرر الاستاذ ضرر نفسه ونفعه نفع نفسه وقيل يراد به الاجير مسالمة او مشاهرة ومختل يفعل الردى فانه ان لم يفعل الردى تقبل شهادته فان عدم القدرة على الجماع ولين الكلام وتكسر الاعضاء غير مانع للقبول ونانحة ومغنية .

ترجمہ: اور گواہی قبول نہ ہوگی آقا کی اپنے غلام کے واسطے اور نہ اپنے مکاتب کے واسطے اور نہ شریک کی اپنے شریک کیلئے اس چیز میں جس میں دونوں شریک ہیں مصنف نے یہ کہا اس لئے کہ قبول کی جاتی ہے مال شرکت کے علاوہ میں اور اسی طرح قبول نہیں کی جاتی مزدور کی گواہی کہا گیا ہے کہ مراد اس سے وہ شاگرد خاص ہے جو اپنے استاذ کا ضرر اپنا ضرر سمجھتا ہے اور اس کا نفع اپنا نفع سمجھتا ہے اور کہا گیا ہے کہ اس سے وہ مزدور مراد ہے جو سالانہ مزدور ہے ماہانہ اور اس مختل کی گواہی قبول نہیں ہے جو ردی کام (لواطت) کرتا ہے اس لئے کہ اگر وہ ردی کام نہیں کرتا تو اس کی گواہی قبول کی جاتی ہے اس لئے کہ جماع پر قادر نہ ہونا اور کلام میں نری کا ہونا اور اعضاء میں پیدائشی چلک کا ہونا مانع نہیں ہے قبول شہادت کیلئے اور نہ رونے والی اور نہ گانے بجانے والی عورت کی۔

**تشریح: آقا کا اپنے غلام اور مکاتب کے حق میں گواہی دینا:**

مسئلہ یہ ہے کہ آقا کا اپنے غلام کے حق میں گواہی دینا جائز نہیں ہے اس لئے کہ غلام دو حالوں سے خالی نہ ہوگا یا غلام پر دین ہوگا یا دین نہ ہوگا پس اگر غلام پر دین نہ ہو تو مولیٰ کا اپنے غلام کے حق میں گواہی دینا اپنی ذات کیلئے گواہی دینا ہے من کل وجہ کیونکہ غلام اور جو کچھ غلام کے ہاتھ میں ہے وہ سب مولیٰ کا ہے تو غلام کے حق میں گواہی دینا اپنی ذات کے حق میں گواہی دینا ہے اور اپنی ذات کیلئے گواہی جائز نہیں ہے۔ اور اگر غلام پر دین ہو تو پھر بھی مولیٰ کا اپنے غلام کے حق میں گواہی دینا جائز نہیں ہے اس



لئے کہ یہ گواہی من وجہ اپنی ذات کیلئے ہے اس لئے کہ یہ غلام یا تو قرض خواہوں کو قرضے میں دیدیا جائے گا تو اس صورت میں یہ غلام مولیٰ۔ اجنبی ہو گیا تو غلام کے حق میں گواہی قبول ہونی چاہئے اور یا آقا خود اس کا دین ادا کرے گا تو اس صورت میں غلام اور جو کچھ غلام کے ہاتھ میں ہے سب آقا کا ہو جائے گا تو اس صورت میں غلام کے حق میں گواہی دینا اپنی ذات کیلئے گواہی دینا ہے اور اپنی ذات کیلئے گواہی دینا جائز نہیں ہے لہذا مولیٰ کا اپنے غلام کے حق میں گواہی دینا من وجہ اپنی ذات کیلئے گواہی دینا ہے اس لئے قبول نہ کی۔ اسی طرح مولیٰ کا اپنے مکاتب کے حق میں گواہی دینا من وجہ اپنی ذات کیلئے گواہی دینا ہے اس لئے قبول نہ ہوگا یعنی عبدہ یون کی طرح مکاتب بھی ہے کہ ہو سکتا ہے کہ مکاتب اپنا بدل کتابت ادا کرے تو اس صورت میں مولیٰ کا اپنے مکاتب کے حق میں گواہی دینا اپنی ذات کیلئے نہیں ہے بلکہ اجنبی کیلئے ہے تو قبول ہوگا لیکن اگر مکاتب بدل کتابت ادا نہ کرے بلکہ عاجز ہو جائے تو اس صورت میں مکاتب اور جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے وہ سب آقا کا ہو جائے گا لہذا اس صورت میں مولیٰ کا اپنے مکاتب کے حق میں گواہی دینا اپنی ذات کیلئے ہوگی اس لئے قبول نہ ہوگی تو ہم نے کہا کہ مولیٰ کا اپنے مکاتب کیلئے گواہی دینا من وجہ اپنی ذات کیلئے گواہی دینا ہے اور اپنی ذات کیلئے آدمی کی گواہی قبول نہیں کی جاتی اس لئے مکاتب کے حق میں مطلقاً گواہی قبول نہ ہوگی۔ اسی طرح جب دو آدمیوں کے درمیان مال مشترک ہو اور ایک شریک نے ایک تیسرے آدمی پر اس مال کا دعویٰ کیا جس کا تعلق مال شرکت سے ہے تو دوسرے شریک کی گواہی اس شریک کے حق میں معتبر نہ ہوگی اس لئے کہ اس کی گواہی من وجہ اپنے مال کیلئے ہے اور من وجہ اپنے شریک کے مال کیلئے ہے کیونکہ مال شرکت کی گواہی میں تجزی نہیں ہو سکتی اس لئے یہ بھی من وجہ اپنی ذات کیلئے گواہی دینا ہے لہذا یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ البتہ اگر شریک کی گواہی مال شرکت کے علاوہ کسی اور مال میں ہو جس میں دونوں کی شرکت نہیں ہے تو پھر قبول کی جائے گی اس لئے کہ اس میں تہمت کا شبہ نہیں ہے کیونکہ اس میں دونوں کے منافع شریک نہیں ہیں لہذا اس میں قبول کی جائے گی۔

**مزدور کی گواہی کی تفصیل:** کتاب میں مسئلہ یہ ہے کہ اجیر کی گواہی اپنے مستاجر کے حق میں قبول نہ ہوگی لیکن اس میں تفصیل ہے وہ یہ کہ اجیر سے مراد شاگرد خاص ہے جو اپنے استاذ کا نقصان اپنا نقصان اور اس کا نفع اپنا نفع سمجھتا ہے یا وہ خاص شاگرد ہے جو اپنے استاذ کے ساتھ ہی کھاتا پیتا ہو اور اس کے گھر کا ایک فرد بن کر اس کے اہل و عیال میں رہتا ہو اور اس کیلئے کوئی اجرت مقرر نہ ہو اور یہی ارشاد فرمایا ہے حضور ﷺ نے کہ، "لا شہادۃ للقاتع باہل البیت"، یعنی جو گھر والوں کا ماتحت اور تابع ہو اس کی گواہی ان کے حق میں قبول نہیں کی جاتی۔ اور بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ اس سے مراد وہ اجیر خاص ہے جو سالانہ یا ماہانہ تنخواہ پر کام کرتا ہے تو اس کی گواہی اپنے مستاجر کے حق میں قبول نہ ہوگی جیسے کہ مصنف عبدالرزاق کی روایت میں

ہے،، ولا الاجیر لمن استأجره،، وجہ اس کی ہے کہ جب ایک آدمی سالانہ یا ماہانہ تنخواہ خور ہے یعنی اجیر خاص ہے تو گواہی دیتے وقت بھی وہ آپ کا مزدور ہے اور یہ وقت بھی تنخواہ میں شمار ہوتا ہے تو گویا کہ اس اجیر خاص نے گواہی دینے پر اجر حاصل کیا اور اجر لے کر گواہی دینا جائز نہیں ہے جیسے کہ ایک عام آدمی کو آپ بازار سے پکڑ کر لائے کہ اتنی رقم لو اور میرے حق میں گواہی دو تو یہ جائز نہیں ہے اور اس آدمی کی گواہی قبول نہ ہوگی اسی طرح یہ بھی ہے کہ اجر لے کر گواہی دیتا ہے لہذا یہ جائز نہ ہوگا۔

**مخنت کی گواہی:** مخنت سے مراد وہ مخنت ہے جو لوگوں کو اپنے اوپر لواطت کی قدرت دیتا ہے اور زیب و زینت میں عورتوں کے ساتھ مشابہت اختیار کرتا ہے ایسے مخنت کی گواہی قبول نہیں کی جاتی اس لئے کہ یہ فاسق ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں کی جاتی تو ایسے مخنت کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی لیکن اگر وہ ردی کام نہیں کرتا اور نہ زبردستی کلام میں نرمی پیدا کرتا ہے بلکہ اس کے کلام میں قدرتی طور پر نرمی ہے اور اعضاء میں قدرتی طور پر چلک ہے اور جماع پر قادر نہیں ہے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اس لئے کہ اس نے کوئی فسق کا ارتکاب نہیں کیا ہے لہذا وہ فاسق بھی نہیں ہے جب فاسق نہیں ہے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی

**تائخہ اور مغنیہ کی گواہی قبول نہیں ہے:** مردوں کے سامنے آواز کے ساتھ رونے والی اور گانا گانے والی عورت کی گواہی قبول نہیں ہے اس لئے کہ عبدالرحمن بن عوفؓ کی حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ نے منع فرمایا،، قال لھیث عن صوتین احمقین فاجرین صوت عند مصیبة خممش وجوه، وشق جیوب، وورنة الشیطن ای الغناء،، حضور ﷺ نے دو احمق اور دو فاجرین سے منع فرمایا ہے ایک مصیبت کے وقت کی آواز جس سے چہرے بگڑ جاتے ہیں اور گریبانوں کو پھاڑتا ہے اور شیطان کی آواز یعنی گانے کی آواز سے اس سے حضور ﷺ نے منع فرمایا ہے اور یہ کام کرنا فسق ہے جو اس کا ارتکاب کرتا ہے وہ فاسق ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔

ومدمن الشرب علی اللہو ای شرب الاشربة المحرمة فان الاشربة التي لاتحرم ادمانها لاتسقط الشهادة منالم یسکر بل ادمان السکر یسقط وقد ذکر ان المراد من الادمان الادمان فی النیة وهو ان یشرب ویكون فی عزمه ان یشرب کلما وجد وقال الامام السرخسی شرط مع ذلک ان یتطهر ذلک للناس او یخرج السکران فیسخر من الصبیان حتی ان من شرب الخمر فی السر لا تسقط عدالته وقد ذکر فی الحواشی ان هذا فی غیر الخمر اما فی الخمر فلا یحتاج الی قید اللہو اقول لابد فی الخمر من قید الشرب بطریق اللہو ایضاً فان شربها للتداوی بان قال له الاطباء لاعلاج لمرضک الا الخمر فحرمتها مختلف فیہا ولا تسقط الشهادة و کذلک من یجلس مجالس الفجور والشرب لاتقبل شهادته

وان لم یشرّب

ترجمہ: اور لہو کے طور پر دائمی شراب پینے والے کی گواہی بھی قبول نہیں کی جاتی یعنی پیتے ہیں حرام شرابیں (شربت) اسلئے کہ جن شربتوں کا پینا حرام نہیں ہے اس پر دوام کرنا گواہی کو ساقط نہیں کرتا جب تک نشہ آور نہ ہو بلکہ نشہ کا دوام ساقط کرتا ہے اور ذکر کیا گیا ہے کہ مراد ادا مان سے ہمیشہ ہونا ہے نیت میں اور وہ یہ ہے کہ پیتا ہے اور اس کے غزم میں یہ ہو کہ جب بھی مل جائے تو وہ پئے گا اور امام سرخسی نے فرمایا ہے کہ اس کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ لوگوں کے سامنے یہ کام کرنا ہو اور یا نشہ کی حالت میں نکلتا ہو اور بچے اس کے ساتھ مذاق کرتے ہوں تو فائدہ یہ ہوا کہ اگر کسی نے چھپکے سے شراب پی لی تو اس سے اس کی عدالت ساقط نہیں ہوتی اور حواشی میں ذکر کیا گیا ہے کہ یہ خمر کے علاوہ میں ہے لیکن خمر میں لھو کی قید کی کوئی ضرورت نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ خمر میں بھی لھو کے طور پر پینے کی قید ضروری ہے اس لئے کہ خمر کا پینا علاج کے طور پر کہ طبیعوں نے ان سے کہا ہو کہ آپ کے مرض کا کوئی علاج نہیں ہے سوائے خمر کے تو پھر اس کی حرمت مختلف فیہ ہے یہ شہادت کو ساقط نہیں کرتا اور اسی طرح وہ شخص جو فاجروں اور شرابیوں کی مجلس میں بیٹھتا ہے تو اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی اگرچہ وہ شراب نہیں پیتا۔

**تشریح: دائمی شراب خور کی گواہی قبول نہیں:**

سب سے پہلے تو یہ جان لینا ضروری ہے کہ اشربہ کی تین قسمیں ہیں (۱) ایک قسم شراب (شربتیں) وہ ہے جو پاک بھی ہے اور حلال بھی ہے جیسے عام پینے کے شربتیں (۲) ایک قسم شراب وہ ہے جو ناپاک بھی ہے اور حرام بھی جیسے حقیقی خمر اور شراب یہ ناپاک بھی ہے اور حرام بھی ہے چاہے نشہ لانے والی ہو یا نہ ہو (۳) وہ شرابیں (شربتیں) جو حرام تو ہیں لیکن ناپاک نہیں ہیں جیسے افیون یا عام نشہ آور چیزیں خمر کے علاوہ۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ جو آدمی دائمی طور پر شراب پیتا ہے اس کی گواہی قبول نہیں ہوتی اس لئے کہ یہ آدمی حرام خور ہے اور حرام خور فاسق ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی اس لئے دائمی شرابی کی گواہی قبول نہیں ہے اور یہ بھی لہو اور مستی کے طور پر پیتا ہو شارح فرماتے ہیں کہ شراب پینے سے وہ شراب مراد ہے جو حرام ہے اس لئے وہ شراب (شربت) جو حرام نہیں ہے اس کا پینا چائے کبھی کبھار ہو یا ہمیشہ ہو وہ حرام نہیں ہے اور نہ اس سے عدالت ساقط ہوتی ہے جب تک نشہ کے حد تک نہ پہنچ جائے جب نشہ کی حد کو پہنچ جائے اور پھر بھی پیچکی کے ساتھ پیتا ہے تو پھر اس سے عدالت ساقط ہوگی اور گواہی قبول نہ ہوگی

ادمان سے کیا مراد ہے؟ شارح فرماتے ہیں کہ ادا مان سے مراد یہ ہے کہ اس کے دل اور نیت میں یہ بات ہو کہ وہ ہمیشہ شراب پئے گا جب بھی جہاں بھی پائے گا تو پئے گا یہ ادا مان ہے اس جیسے آدمی کو گواہی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ حقیقی عداوت

تو معلوم نہیں کی جاسکتی مگر موت کے وقت اور موت کے وقت تو اس کی گواہی ویسے بھی قبول نہیں کی جاتی تو ادا مان کی علامت یعنی نیت میں عزم کرنا ادا مان کا قائم مقام کر دیا گیا لہذا جس کی نیت یہ ہو کہ وہ ہمیشہ شراب پیئے گا تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جاتی علامہ سرخسیؒ نے اس کے ساتھ یہ بھی شرط لگائی ہے کہ برسر عام لوگوں کے سامنے مجالس میں شراب پیتا ہو اور شراب پی کر نشے کی حالت میں لکھا ہو اور بچے اس کے ساتھ مذاق اور مسخرے کرتے ہوں کیونکہ اس طرح کا آدمی جھوٹ سے پرہیز نہیں کرتا اور جب جھوٹ سے پرہیز نہیں کرتا تو اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی پس اگر کسی آدمی نے خفیہ لوگوں سے چھپ چھپا کر شراب پیا لی تو اس سے اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی اس لئے کہ اس کا فسق لوگوں کے درمیان ظاہر نہیں ہے اور جب فسق ظاہر نہیں ہے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اور بعض حواشی میں لکھا گیا ہے کہ یہ تفصیل جو ذکر کی گئی یہ غیر کے علاوہ دوسری اشربہ محرمہ کے بارے میں اب رہا معاملہ خمر کا تو غیر یعنی حقیقی شراب چاہے بطور لہو ہو یا نہ ہو ادا مان ہو یا نہ ہو ہر حال میں وہ حرام ہے اس کا مرتکب فسق کا ارتکاب کرنے والا ہے اور فاسق ہے لہذا اس کی گواہی قبول نہ کی جائے گی۔

اقول لا بد فی الخمر من قید اللہو ایضاً: شارح فرماتے ہیں کہ شراب (خمر) میں بھی لہو کی قید لگانا ضروری ہے اس لئے کہ اگر کوئی آدمی خمر کو بطور دوا استعمال کرے تو اس کی حرمت مختلف فیہ ہے بعض فقہاء کے نزدیک جب طیب حافظ نے یہ علاج مقرر کیا کہ اس مرض کا کوئی علاج نہیں ہے سوائے شراب کے تو اس وقت اس مریض کیلئے شراب بطور دوا استعمال کرنا جائز ہے اور اس سے وہ فاسق نہیں ہوتا لہذا خمر میں بھی لہو کی قید لگانا ضروری ہے اور بعض فقہاء کے نزدیک خمر کو بطور دوا بھی استعمال کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے حرام میں شفاء نہیں رکھی بہر حال اس کی حرمت اور علت میں اگرچہ اختلاف ہے لیکن اس کو بطور دوا استعمال کرنے سے آدمی فاسق نہیں ہوتا اور اس کی گواہی مردود نہ ہوگی بلکہ مقبول ہوگی۔ اسی طرح وہ آدمی جو فسق و فجور کے مجالس میں بیٹھتا رہتا ہے اور فساق و فجار اور شراب خوروں کے ساتھ اس کی اٹھک بیٹھک ہو اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی اگرچہ وہ خود شراب نہیں پیتا اس لئے کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے: „فلا تقعد بعد الذکری مع القوم الظالمین“ فاجروں کا ہم مجلس بھی فاجر ہوگا لہذا اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

ومن یلعب بالطیور او الطیور او یغنی للناس الما قال للناس لان من یغنی لدفع الوحشة عن نفسه لا یسقط العداۃ او یرتکب ما یحذبه او یدخل الحمام بلا ازار او یا کل الربوا شرط فی المبسوط ان یكون مشهوراً باکل الربوا لان الانسان قلماینجو عن البیوع الفاسدة وکل ذلک ربوا او یقامر بالنرد او الشطرنج او تفوته الصلوة بهما قال فی الهدایة او یقامر بالنرد او بالشطرنج ثم قال فاما مجرد اللعب

بالشطنج فلیس بفسق مانع لقبول الشہادۃ لان للاجتهاد فیہ مساعاً فہم من ہذا ان فی الرد لا یشرط المقامرۃ او فوت الصلوۃ فقید المقامرۃ او فوت الصلوۃ فی الرد وقع اتفاقاً و فی الذخیرۃ من یلعب بالرد فہو مردود والشہادۃ علی کل حال .

ترجمہ: اور گواہی قبول نہیں ہوتی اس شخص کی جو پرندوں کے ساتھ کھیلتا ہے یا ستار کے ساتھ اور یا لوگوں کو گانا سنانا ہے یہ کہا کہ لوگوں کو گانا سنانا ہے اس لئے کہ جو گانا گاتا ہے اپنے آپ سے وحشت دور کرنے کیلئے تو یہ عدالت کو ساقط نہیں کرتا یا ایسا کام کرتا ہے جس پر حد آتی ہے یا حمام میں داخل ہوتا ہے ازار کے بغیر یا سود کھاتا ہے بمسوط میں یہ شرط لگائی ہے کہ وہ سود کھانے میں مشہور ہو اس لئے کہ انسان بہت کم بیوع فاسدہ سے بچتا ہے اور یہ سب کے سب ربوا ہے یا نزد اور شطنج کے ساتھ جو کھیلے یا ان دونوں کی وجہ سے نماز فوت ہو جاتی ہو۔ ہدایہ میں کہا ہے کہ یا جواہ کھیلے نزد کے ساتھ یا شطنج کے ساتھ اور پھر فرمایا کہ رہا محض شطنج کے ساتھ کھیلتا تو وہ ایسا فسق نہیں ہے جو مانع شہادت ہو کیونکہ اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے اس سے معلوم ہوا کہ نزد میں مقامرہ (جواہ) شرط نہیں ہے اور نہ نماز کا فوت ہو جانا تو مقامرہ کی قید یا نماز کے فوت ہونے کی قید نزد میں اتفاق ہے اور ذخیرہ میں ہے کہ جو نزد کے ساتھ کھیلتا ہے تو اس کی گواہی مردود ہے ہر حال میں۔

تشریح: کیو تر بازی کی گواہی:

جو آدمی کیو تر باز ہو یعنی پرندوں سے کھیلتا رہتا ہو اور اس کام کو اپنا مشغلہ بنایا ہو اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی اس لئے کہ پرند بازی آدمی کے اندر غفلت پیدا کرتی ہے اور غفلت کی وجہ سے نسیان کا غلبہ ہوتا ہے اور نسیان کے غلبے کی وجہ سے مشہود بہ یاد نہیں رہتا حالانکہ گواہی دینے کیلئے مشہود بہ کا یاد رہنا ضروری ہے نیز پرند باز پرندے اڑانے کیلئے گھروں کی چھتوں پہ چڑھتا ہے جس کی وجہ سے اجنبی عورتوں پہ نظر لگتی ہے اور اجنبی عورتوں کو دیکھنا حرام ہے اور حرام کار کا ارتکاب فسق ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی اس لئے پرندہ بازی کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

ظہور: ظہور ایک قسم کا باجا ہے جس کو ستار کہتے ہیں جو آدمی ظہور کے ساتھ کھیلتا ہے باجہ بجاتا ہے اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی کیونکہ اس سے وہ فسق کا مرتکب ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی لہذا ظہور بجانے والے کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ یا کوئی آدمی لوگوں کو گانا سنانا ہو اور گانے کیلئے لوگوں کو جمع کرنا ہو تو اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی کیونکہ یہ آدمی لوگوں کو گناہ کبیرہ پر اکٹھا کرتا ہے اور لوگوں کو گناہ کبیرہ پر جمع کرنا خود گناہ کبیرہ ہے اور گناہ کبیرہ کا مرتکب فاسق ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی لہذا لوگوں کو گانا سنانے والے کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ ہاں اگر کوئی آدمی لوگوں کو گانا نہیں سنانا بلکہ تنہائی میں اپنے آپ سے



وحشت دور کرنے اور دل بہلانے کیلئے گانا گاتا ہو تو وہ فاسق نہ ہوگا اور اس کی گواہی قبول ہوگی۔ اسی طرح وہ آدمی جو ایسے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرتا ہو جس کے ساتھ حد متعلق ہوتی ہے جیسے سرقہ کرنا، زنا کرنا، لواطت کرنا، اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ ایسے کبار کے ارتکاب سے آدمی فاسق ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ (کبار کی تفصیل پہلے گز چکی ہے)۔

یا کوئی آدمی بغیر ازار کے حمام میں داخل ہوتا ہو اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی اس لئے کہ واجب الاستر بدن کو کھولنا حرام ہے اور حرام کا مرتکب فاسق ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ اسی طرح جو آدمی سود خور ہو اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ سودی کاروبار کرنا حرام ہے اور حرام کا مرتکب فاسق ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی البتہ امام سرحیؒ نے مبسوط کے اندر فرمایا ہے کہ اس کے ساتھ (سود خور ہونے کے ساتھ) یہ شرط ہے یہ آدمی سود خوری میں مشہور ہو تا کہ اس کا فاسق ظاہر ہو جائے اس لئے کہ کوئی بھی انسان بیوع فاسدہ کے ارتکاب سے محفوظ نہیں رہتا اور یہ سب ربوایہ لیکن اس سے آدمی فاسق نہیں ہوتا اس لئے کہ اس سے بچاؤ مشکل ہے لہذا سود کھانے کے ساتھ یہ شرط ہے کہ سود کھانے میں مشہور ہو تا کہ اس کا فاسق ظاہر ہو جائے۔

### نزد کھیلنا مطلقاً موجب فسق ہے:

جو آدمی نزد کے ساتھ کھیل کرتا ہے وہ فاسق ہے اس کی گواہی قبول نہیں ہوتی خواہ وہ اس کے ساتھ جوا کھیلے یا نہ کھیلے خواہ اس کی وجہ سے اس سے نماز فوت ہوتی ہو یا فوت نہ ہوتی ہو خواہ اس کے ساتھ جھوٹی قسمیں کھائے یا نہ کھائے اس لئے کہ نزد مطلقاً حرام ہے حضور ﷺ کا ارشاد مبارک ہے،، من لعب بالنرد فلکنا مصیغ یدہ فی لحم خنزیر و دمہ،، اسی طرح فرمایا،، ملعون من لعب بالنرد،، اس سے معلوم ہوا کہ نزد کھیلنے والا ملعون اور حرام خور ہے ملعون اور حرام خور فاسق ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی لہذا نزد کھیلنے والے کی گواہی مطلقاً قبول نہ ہوگی۔

### شطرنج کھیلنے والے کی گواہی:

شطرنج کے ساتھ کھیلنے کی گواہی اس وقت مردود ہوگی کہ تین باتوں میں سے ایک بات موجود ہوگی (۱) یا تو وہ شطرنج کے ساتھ جوا کھیلتا ہو (۲) یا شطرنج میں مشغولیت کی وجہ سے نماز فوت ہوتی ہو (۳) یا شطرنج کھیلنے کی وجہ سے جھوٹی قسمیں کھاتا ہو جب ان تین باتوں میں سے ایک بات ہوگی تو پھر شطرنج کھیلنے والا فاسق ہوگا اور اس کی گواہی قبول نہ ہوگی اور اگر ان تین باتوں میں سے ایک بات بھی نہ ہو تو پھر وہ فاسق نہ ہوگا اور اس کی گواہی قبول ہوگی۔

اس لئے کہ شطرنج کے بارے میں علماء کا اختلاف موجود ہے حضرت امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک شطرنج کھیلنا حلال اور



جائز ہے اور جب اس میں اتنے بڑے حضرات کا اختلاف موجود ہے تو اس کے مرتکب کو فاسق کیسے کہا جائے گا لہذا مطلقاً شطرنج کے ساتھ کھیلنے والے کی گواہی مردود نہ ہوگی جب تک ان تین باتوں میں سے ایک بات نہ ہوگی۔

ہدایہ کی عبارت کی وضاحت:

شارح فرماتے ہیں کہ ہدایہ میں صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ، "اویقار بالترداد بالشطرنج، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شطرنج کے ساتھ کھیلنے سے اس وقت گواہی مردود ہوگی جبکہ شطرنج کے ساتھ جواہی اسی طرح اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نزد کے ساتھ کھیلنے سے گواہی اس وقت مردود ہوگی جبکہ اس کے ساتھ جواہی کی شرط ہو لیکن پھر صاحب ہدایہ نے خواہ اس شبہ کا جواب دیا ہے کہ مقامرۃ کی شرط صرف شطرنج کے ساتھ ہے نزد کے ساتھ مقامرۃ کی شرط معتبر نہیں ہے چاہے نزد کے ساتھ مقامرۃ ہو یا نہ ہو ہر حال میں نزد کے ساتھ کھیلنے والا مردود الشہادت ہے جیسے کہ ذخیرہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے ہدایہ کی عبارت میں اسی طرح وقایہ کی عبارت میں نزد کے ساتھ مقامرۃ یا فوت الصلوۃ کی جو شرط لگی ہوئی ہے یہ شرط اتفاق ہے احترازی نہیں ہے چاہے نزد کے ساتھ مقامرۃ ہو یا نہ ہو نماز فوت ہوتی ہو یا فوت نہ ہوتی ہو ہر حال میں وہ مردود الشہادت ہے۔

اویسول علی الطريق اویا کل فیہ اویظہر سب السلف ای الصحابة والعلماء المجتہدین الماضیین  
رضوان اللہ علیہم اجمعین۔

ترجمہ: یا راستہ میں پیشاب کرتا ہو یا راستہ میں کھاتا ہو یا اسلاف کو بزمائے اہل اکہتا ہو یعنی صحابہ کرامؓ اور علماء مجتہدین جو گزرے ہیں اللہ تعالیٰ ان سب سے راضی ہو جائے۔

تشریح: جو شخص خفیف و حقیر حرکات کرتا ہو اس کی گواہی قبول نہیں:

مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص حقیر اور خفیف حرکات کرتا ہو جیسے راستے میں پیشاب کرنا، یا راستے میں کھانا کھانا، یا بازار میں برسر عام کھانا، یا صرف ایک بازار میں ایک تہہ بند میں باہر نکلتا یعنی ایسا کام کرنا جو مروت اور شرافت کے خلاف ہو اس سے چونکہ شرم و حیاء جاتی رہتی ہے اور جب شرم و حیاء نہ رہی تو ایسا آدمی جھوٹ سے بھی احتراز نہیں کرتا اور جب متہم بالکذب ہے تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اسی طرح جو شخص اسلاف یعنی صحابہ کرامؓ، تابعین، تبع تابعین، اور ائمہ مجتہدین کو گالی دیتا ہے بر ملا اور ظاہراً اہل اکہتا ہے اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی اس لئے کہ ایسا شخص فاسق ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی لیکن اگر کوئی ان کے بارے میں برائیوں کا اعتقاد تو رکھتا ہے لیکن اس کو ظاہر نہیں کرتا جیسے کہ بعض اہل بدع دل میں تو صحابہ کرامؓ، اور علماء مجتہدین کے ساتھ برا اعتقاد رکھتے ہیں لیکن اس کو ظاہر نہیں کرتے تو ایسے آدمی کی گواہی قبول ہوتی ہے۔

ولو شهد ابنان ان الاب اوصى الى زيد وهو يدعيه صحت وان انكر لاي ان شهدا ان الاب جعل  
زيدا وصيا في التركة وهو يدعي انه وصى صحت شهادتهما وانما قال وهو يدعيه لانه لو انكر لا تقبل  
الشهادة كشهادة دائنى الميت ومديونيه والموصى لهما ووصيه على الايصاء اى صح شهادة  
هؤلاء اذا ادعى زيد انه وصى .

ترجمہ: اور اگر دو آدمیوں نے گواہی دی کہ ان کے باپ نے زید کو وصی بنایا ہے اور زید بھی اس کا دعویٰ کرتا ہے تو صحیح ہے اور  
اگر وہ انکار کرتا ہے تو نہیں یعنی گواہی دی کہ ان کے والد صاحب نے زید کو وصی بنایا ہے ترکہ میں اور زید بھی اس کا دعویٰ کرتا ہے  
کہ وہ وصی ہے تو دونوں کی گواہی صحیح ہے اور کہا کہ زید اس کا دعویٰ کرتا ہے اس لئے کہ اگر وہ انکار کرے تو گواہی قبول نہ ہوگی۔  
جیسے کہ میت کے دو قرض خواہوں کی گواہی اور دو مدیونوں کی گواہی اور دو وصیوں کی گواہی وصی بنانے پر یعنی  
ان لوگوں کی گواہی صحیح ہے جبکہ زید دعویٰ کرے کہ وہ وصی ہے۔

### تشریح: پانچ مسائل:

مذکورہ عبارت میں پانچ مسائل ہیں جس میں قیاساً گواہی جائز نہیں اور استحساناً گواہی جائز ہے وہ پانچ مسائل یہ ہیں۔

- (۱) دو آدمیوں نے گواہی دی کہ ہمارے باپ نے زید کو وصی بنایا ہے اور زید بھی اس کا دعویٰ کرتا ہے۔
  - (۲) دو قرض خواہوں نے گواہی دی کہ میت نے زید کو وصی بنایا ہے اور زید بھی اس کا دعویٰ کرتا ہے۔
  - (۳) دو مدیونین (جس پر میت کا قرضہ ہے) نے گواہی دی کہ میت نے زید کو وصی بنایا ہے اور زید بھی اس کا دعویٰ کرتا ہے۔
  - (۴) دو وصیوں نے (جس کیلئے وصیت کی ہے) نے گواہی دی کہ میت نے زید کو وصی بنایا ہے اور زید بھی اس کا دعویٰ کرتا ہے۔
  - (۵) دو وصیوں نے گواہی دی کہ میت نے ان کے ساتھ زید کو بھی وصی بنایا ہے اور زید بھی اس کا دعویٰ کرتا ہے۔
- تو ان پانچ صورتوں میں قیاساً گواہی جائز نہیں ہے۔

قیاس کی وجہ: قیاس کی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ تمام صورتوں میں گواہی کا نفع خود گواہوں کو حاصل ہوتا ہے اور جس صورت میں  
گواہی کا نفع گواہوں کو حاصل ہوتا ہے وہ گواہی جائز نہیں ہوتی۔

اب اس کی تفصیل کہ اس میں گواہی کا نفع گواہوں کو کیسے حاصل ہوتا ہے یہ ہے کہ پہلی صورت میں دونوں بیٹوں کو ایک مددگار مل  
جاتا ہے جو ان کے مال کی حفاظت کرے گا تو اس کا نفع بیٹوں کو ملے گا۔

دوسری صورت میں قرض خواہ۔ وصی سے اپنا قرض مانگنا شروع کریں گے تو اس گواہی کا نفع بھی ان کو مل رہا ہے۔

تیسری صورت میں مدیونین اپنے سر سے قرضے کا بوجھ ہلکا کر دیں گے تو گواہی کا نفع گواہوں کو مل رہا ہے اس لئے جائز نہیں۔ اور چوتھی صورت میں موصی کو میراث سے اس کا حصہ وصی سے مل جائے گا تو نفع اس کی ذات کو پہنچتا ہے اور پانچویں صورت میں دونوں وصیوں کو ایک مددگار مل جاتا ہے جس کا نفع ان کو ملتا ہے۔ لیکن استحسان کی وجہ سے یہ گواہی جائز ہے۔

**استحسان کی وجہ:** یہ ہے کہ اصل میں ان دونوں گواہوں کی گواہی کی وجہ سے وصی مقرر کرنا ثابت نہیں ہوا ہے بلکہ قاضی کا از سر نو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ کسی میت کے واسطے اپنی طرف سے وصی مقرر کرے تاکہ وہ اس کے مال کی حفاظت کرے یہاں پر گواہوں کی گواہی سے وصی مقرر نہیں ہوا ہے بلکہ وصی تو مقرر ہوا ہے قاضی کے نصب کرنے سے البتہ گواہوں کی گواہی سے قاضی کو وصی متعین کرنے کی مدد ملی ہے یعنی قاضی کو چاہئے کہ وہ امانت دار قادر آدمی کو وصی مقرر کرے اب قاضی کسی امانت دار کو ڈھونڈے گا تو دو آدمیوں نے بتا دیا کہ جس کو ہم متعین کر رہے ہیں وہ امانت دار ہے اسی کو مقرر کرو تو قاضی نے ان کی گواہی کی وجہ سے اس کو وصی ثابت نہیں کیا ہے بلکہ وصی تو اس نے اپنی طرف سے مقرر کیا ہے البتہ گواہوں کی گواہی سے اس کے واسطے وصی متعین ہو گیا ہے۔ البتہ اگر زید انکار کرتا ہے کہ میں تو میت کا وصی نہیں ہوں تو پھر قاضی کیلئے جائز نہیں ہے کہ زید کو وصی مقرر کرے اسلئے کہ اب تو اس کا وصی مقرر کرنا گواہوں کی گواہی کی بناء پر ہو گا اور اس گواہی میں گواہوں کا نفع ہے اور جس گواہی سے گواہوں کو نفع حاصل ہوتا ہے وہ گواہی قبول نہیں ہوتی اس لئے یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی (نفع کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے)۔

وان شهدا ان اباهما الغائب وكله بقبض دينه و ادعى الوكيل او جحد ردت لان القاضي لا يملك نصب الوكيل عن الغائب فلو ثبت الوكالة يثبت بشهادتهما فلا يمكن لئبوتها بهما لمكان التهمة بخلاف الابضاء لان الوصي و اذا ادعى يكون قبول الشهادة كتعيين الوصي والقاضي يملك ذلك.

**ترجمہ:** اور اگر گواہی دی دونوں نے کہ ان کے غائب باپ نے اس کو وکیل بنایا ہے قرضے وصول کرنے کا اور وکیل اس کا دعویٰ کرتا ہے یا انکار کرتا ہے تو گواہی رد ہوگی اسلئے کہ قاضی غائب کی طرف سے وکیل مقرر کرنے کا مالک نہیں ہے پس اگر وکالت ثابت ہو جائے تو ثابت ہوگی ان دونوں کی گواہی کی وجہ سے اور ممکن نہیں ہے اس کا ثبوت ان کی گواہی سے تہمت کی وجہ سے برخلاف وصی مقرر کرنے کے اس لئے کہ اگر وصی دعویٰ کرے تو اس کی گواہی قبول کرنا وصی کو متعین کرنے کے مانند ہے اور قاضی کو اس کا اختیار ہے۔

**تشریح:** قاضی غائب کی طرف سے اپنے اختیار سے وکیل مقرر نہیں کر سکتا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو آدمیوں نے یہ گواہی دی کہ ان کے غائب والد نے ایک شخص کو اپنا وکیل مقرر کیا ہے تاکہ وہ اس کے

دیون اور قرضے لوگوں سے وصول کرے اور وکیل بھی اس کا دعویٰ کرتا ہے کہ ہاں اس نے مجھ کو وکیل مقرر کیا ہے۔ یا وکیل اس کا انکار کرتا ہے کہ اس نے مجھ کو وکیل مقرر نہیں کیا ہے۔ دونوں صورتوں میں گواہوں کی گواہی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ قاضی میت کی طرف سے وہی مقرر کرنے کا اختیار تو رکھتا ہے لیکن غائب کی طرف سے وکیل مقرر کرنے کا اختیار قاضی کو حاصل نہیں ہے۔ لہذا جب قاضی غائب کی طرف سے وکیل مقرر کرنے کا اختیار نہیں رکھتا تو اگر ہم یہاں پر وکالت کو ثابت کریں تو وکالت ثابت ہوگی گواہوں کی گواہی کی وجہ سے اور گواہوں کی گواہی قبول نہیں ہے اس لئے کہ اس میں تہمت ہے کیونکہ گواہی کی وجہ سے فائدہ گواہوں کو پہنچتا ہے اس لئے کہ ان کا قرضہ حاصل ہو رہا ہے۔ برخلاف وہی مقرر کرنے کے کیونکہ جب وہی دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے مجھ کو وہی مقرر کیا ہے تو گویا کہ یہ ایسا ہو گیا جیسے کہ وہی کو متعین کرنا اور قاضی کو وہی بنانے کا اختیار ہے۔ اور گواہوں کی گواہی کی وجہ وہی کو مقرر نہیں کیا گیا ہے بلکہ وہی کو متعین کیا گیا ہے۔

كالشهادة على جرح مجرد وهو ما يفسق الشاهد ولم يوجب حقاً للشرع او العبد مثل هو فاسق او اكل الربوا او انه استأجرهم صورة المسئلة اذا اقام البينة على العدالة فاقام الخصم البينة على الجرح ان كان الجرح جرحاً مجرداً لا يعتبر بينة الجرح والماقلت ان صورة المسئلة هذه لانه لو لم يقيم البينة على العدالة فآخبر مخبر ان الشهود فاسق او اكلة الربوا فان الحكم لا يجوز قبل ثبوت العدالة لا سيما اذا آخبره مخبر ان الشهود فاسق .

ترجمہ: جیسے کہ (قبول نہیں ہے) گواہی دینا جرح مجرد پر اور جرح مجرد وہ ہے جو گواہ کو تو فاسق قرار دے لیکن شریعت یا بندہ کا حق واجب نہ کرے جیسے کہ وہ فاسق ہے یا سود خور ہے یا ان کو اجرت پر لیا ہے صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب مدعی نے بینہ قائم کیا عدالت پر اور خصم (مدعی علیہ) نے بینہ پیش کیا جرح پر پس اگر یہ جرح۔ جرح مجرد ہو تو جرح کے گواہ معتبر نہ ہوں گے میں نے کہا کہ صورت مسئلہ یہ ہے اسلئے کہ اگر گواہ قائم نہ ہوئے عدالت پر اور ایک خبر دینے والے خبر دیدی کہ گواہ فاسق ہیں، یا سود خور ہیں، تو عدالت ثابت ہونے سے پہلے حکم کرنا جائز نہیں ہے۔ خاص طور پر جب ایک خبر دینے والے نے خبر دیدی کہ گواہ فاسق ہیں۔

تشریح: جرح کے اقسام: جرح کے معنی ہیں۔ عیب لگانا طعن کرنا جرح کی دو قسمیں (۱) جرح مجرد (۲) جرح غیر مجرد یعنی جرح مفصل۔ جرح مجرد وہ ہے کہ جس میں سبب جرح بیان نہ کیا گیا ہو یعنی اس جرح سے نہ تو شریعت کا حق ثابت ہوتا ہے اور نہ بندہ کا حق ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہنا کہ گواہ فاسق، یا سود خور ہیں، وغیرہ۔ اور جرح غیر مجرد یعنی جرح مفصل یہ ہے کہ جس میں سبب جرح بیان کیا گیا ہو یعنی اس جرح سے یا تو شریعت کا حق ثابت ہوتا ہے یا بندہ کا حق ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہنا کہ

گواہوں نے زنا کیا ہے، یا گواہوں نے شراب پی ہے، تو اس جرح سے چونکہ شریعت کا حق (یعنی حد) ثابت ہوتا ہے یا جیسے کہ آگے آرہا ہے کہ مدعی نے گواہوں کو اجرت پر لیا ہے اور اجرت میرے اس مال سے دی ہے جو میرا اس پر لازم ہے تو اس سے چونکہ بندہ کا حق ثابت ہوتا ہے اس لئے جرح مجر نہیں ہے بلکہ جرح غیر مجر یعنی جرح مفصل ہے۔

اس تمہید کے بعد اب صورت مسئلہ یہ ہے کہ مدعی نے دعویٰ کیا اور اپنے دعوے پر گواہ بھی پیش کردئے اور گواہوں کی عدالت بھی ثابت کر دی دو اور گواہوں کے ذریعے اس کے بعد مدعی علیہ نے مدعی کے گواہوں پر جرح کیا یعنی اس میں عیب ثابت کر دیا پس اگر یہ جرح جرح مجر ہو یعنی مدعی علیہ نے صرف یہ ثابت کر دیا کہ مدعی کے گواہ فاسق ہیں اور سبب فسق بیان نہ کیا کہ کس وجہ سے فاسق ہیں یا گواہ سود خور ہیں یا شراب خور ہیں اور یہ بیان نہ کیا کہ کب شراب پی ہے اور کس جگہ پی ہے، یا یہ کہا کہ مدعی نے گواہوں کو اجرت دیکر لایا ہے تو ان سب صورتوں میں چونکہ اس جرح سے نہ بندے کا حق ثابت ہوتا ہے اور نہ شریعت کا لہذا قاضی اس جرح پر گواہی نہیں سنے گا اور نہ اس کی بناء پر فیصلہ اور حکم کرے گا۔

وجہ: اسکی یہ ہے کہ قاضی شہادت اس لئے قبول کرتا ہے کہ شہادت کی بناء پر کوئی حکم ثابت کیا جائے اور قاضی اس حکم کو کسی پر لازم کرے لہذا قاضی ایسی چیز پر گواہی سنے گا جو قاضی کے حکم کے تحت داخل ہو یعنی مشہود بہ ایسی چیز ہونا ضروری ہے جو حکم اور قاضی کے حکم کے تحت داخل ہو اور جرح مجر جس کا حاصل مدعی کے گواہوں کو فاسق کہنا ہے وہ قاضی کے حکم کے تحت داخل نہیں ہے کیونکہ حاکم اور قاضی مشہود بہ کو لازم کرتا ہے اور قاضی کسی پر فسق لازم نہیں کر سکتا اسلئے کہ فسق ایسی چیز ہے جو توبہ ساقط ہو جاتا ہے لہذا قاضی کے اختیار میں نہیں ہے کسی پر فسق کا لازم کرنا جب فسق لازم کرنا قاضی کے اختیار میں نہیں ہے تو اس پر شہادت بھی نہ سنی جائے گی۔

وانما قلت صورة المسئلة : شارح فرماتے ہیں کہ میں نے کہا کہ صورت مسئلہ یہ (کہ مدعی نے گواہوں کی عدالت ثابت کر دیا ہے) ہے یہ اس لئے کہ اگر گواہوں کی عدالت پر بینہ پیش نہ کیا گیا ہو اور پھر ایک خبر دینے والے نے خبر دیدی کہ گواہ فاسق ہیں تو قاضی کیلئے جائز نہیں ہے کہ ان گواہوں کی گواہی پر فیصلہ اور حکم صادر کرے خاص طور پر جب کہ ایک خبر نے خبر بھی دیدی کہ گواہ فاسق ہیں تو اس صورت میں گواہوں کی گواہی قبول کرنا جائز نہیں ہے جب تک ان کی عدالت ثابت نہ کیا جائے۔

وتقبل على اقرار المدعى بفسقهم لان الاقرار مما يدخل تحت الحكم وتقبل على انهم عبيد

او محدودون في القذف او شاربو خمر او قذفة او شركاء المدعى او انه استاجرهم بكذا لها واعطاهم



ذلک مما کان لی عنده او انی صالحتهم علی کذا ودفعته الیہم علی ان لا یشہدوا علی و شہدوا  
ای علی ان لا یشہدوا علی شہادۃ الزور ومع ذلک شہدوا شہادۃ الزور فلیجب علیہم اداء ما اعطیتہم  
غان فی هذه الصور یوجب الجرح حقاً للشرع اول للبعد علی الشہود فیدخل تحت حکم القاضی لفتقل

ترجمہ: اور قبول ہوگی (گواہی) مدعی کے اقرار پر ان کے فاسق ہونے پر اس لئے کہ اقرار ایسی چیز ہے جو حکم کے تحت داخل  
ہوتا ہے یا اس بات پر کہ گواہ غلام ہیں، یا محدود فی القذف ہیں، یا شراب نوش ہیں، یا بہتان لگانے والے ہیں، مدعی کے ساتھ  
شریک ہیں، یا مدعی نے ان کو اتنی اجرت پر لیا ہے شہادت کیلئے اور ان کو دیا ہے اس مال سے جو میرا اس کے پاس ہے، یا میں  
نے ان کے ساتھ صلح کی ہے اتنی پر اور ان کو دے چکا ہوں اس شرط پر کہ وہ میرے خلاف گواہی نہیں دیں گے اور انہوں نے  
میرے خلاف گواہی دیدی یعنی اس شرط پر کہ وہ میرے خلاف جھوٹی گواہی نہیں دیں گے اور اس کے باوجود انہوں نے جھوٹی  
گواہی دیدی تو واجب ہے ان پر اس چیز کا ادا کرنا جو میں نے ان کو دی ہے اس لئے ان صورتوں میں جرح شریعت کا حق ثابت  
کرتا ہے یا بندے کا گواہوں پر تو قاضی کے حکم کے تحت داخل ہوگا اور گواہی قبول ہوگی۔

تشریح: جرح غیر مجرد (جرح مفصل) پر گواہی قبول ہوتی ہے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب مدعی علیہ نے قاضی  
کے سامنے اس بات پر گواہ پیش کر دئے کہ مدعی نے میرے سامنے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ میرے گواہ فاسق ہیں۔ تو قاضی  
اس گواہی کو قبول کرے گا اور اس کے مطابق حکم دے گا کیونکہ اقرار ایسی چیز ہے جو قاضی کے حکم کے تحت داخل ہوتی ہے۔  
اسی طرح جب مدعی علیہ نے کہا کہ مدعی کے گواہ غلام ہیں یا محدود فی القذف ہیں، یا مدعی کے گواہ شراب نوش ہیں، یا مدعی کے  
گواہ تہمت لگانے والے ہیں، یا مدعی گواہوں کے ساتھ شریک ہیں، یا مدعی نے گواہوں کو اجرت پر لیا ہے ہزار روپے کے عوض  
اور ان کو جو رقم دی ہے وہ میرے اس مال سے دی ہے جو میرا مدعی کے پاس ہے، یا میں نے گواہوں کے ساتھ صلح کی تھی ایک  
ہزار روپے پر اس شرط پر کہ وہ میرے خلاف جھوٹی گواہی نہیں دیں گے اس کے باوجود انہوں نے میرے خلاف جھوٹی  
گواہی دی لہذا جو مال یعنی ہزار روپے میں نے ان کو دیا تھا وہ مجھے واپس کر دے۔ ان تمام صورتوں میں یہ جرح معتبر ہے اور اس  
پر جو گواہی پیش کی گئی ہے وہ بھی مقبول ہوگی۔

وجہ: وجہ اس کی یہ ہے کہ اس جرح سے یا تو شریعت کا حق ثابت ہوتا ہے یا بندہ کا حق ثابت ہوتا ہے لہذا یہ قاضی کے حکم کے تحت  
داخل ہے اور جب قاضی کے حکم کے تحت داخل ہے تو اس پر گواہی بھی سنی جائے گی اور قاضی اس پر حکم بھی کرے گا۔



اس کی تفصیل یہ ہے کہ پہلی صورت میں جب کہا کہ گواہ غلام ہیں۔ تو اس کے معنی یہ ہیں ان کی ولایت سلب ہے۔ اور ولایت سلب کرنا اللہ کا حق ہے۔ دوسری صورت میں جب کہا کہ گواہ محدود فی القذف ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ مردود الشہادت ہے اور شہادت رد کرنا اللہ کا حق ہے۔

تیسری صورت میں جب کہا کہ گواہ شراب نوش ہیں اس کے معنی یہ ہیں ان پر حد شرب لازم ہے۔ اور حد لازم کرنا اللہ کا حق ہے چوتھی صورت میں جب کہا کہ گواہ تہمت لگانے اس کے معنی یہ ہیں کہ ان پر حد قذف لازم ہے اور حد قذف میں اگرچہ ہندہ کا بھی حق ہے لیکن حق اللہ غالب ہے تو ان سب صورتوں میں چونکہ حق اللہ ثابت ہوتا ہے اس لئے اس میں جرح مجرور نہ رہا بلکہ جرح تفصیلی ہو گیا اور جرح تفصیلی پر کوئی قبول ہوتی ہے۔

پانچویں صورت میں جب کہا کہ گواہ مدعی کے ساتھ شریک ہیں تو اس میں چونکہ گواہ متہم ہیں اور متہم کی گواہی قبول نہیں ہوتی اس لئے اس پر بھی کوئی سنی جائے گی اور مدعی کے گواہوں کی گواہی مردود ہوگی۔

چھٹی صورت میں جب کہا کہ مدعی نے گواہوں کو کرایہ پر لیا ہے اور اجرت (ایک ہزار روپے) میرے مال سے ادا کیا ہے جو میرا مدعی کے ذمہ ہے۔ کیونکہ مدعی علیہ نے جب یہ کہا کہ مدعی نے اجرت کی رقم میرے مال سے دی ہے تو مدعی علیہ اس کے بارے میں مدعی کا خصم بن گیا یعنی مدعی نے اصلاً یہ کہا کہ اس مدعی نے میرا مال دیا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی واضح ہو گیا ہے کہ مدعی کے گواہ جھوٹے ہیں اور فاسق ہیں۔ تو اس جرح میں ہندہ یعنی مدعی علیہ کا حق ثابت ہوتا ہے اور جب ہندہ کا حق ثابت ہوتا ہے تو جرح۔ جرح مجرور نہ رہا بلکہ جرح تفصیلی ہو گیا اور جرح غیر مجرور پر کوئی سنی جاتی ہے۔

ساتویں صورت میں جب یہ کہا کہ میں نے گواہوں کے ساتھ اتنے مال پر صلح کی ہے کہ وہ میرے خلاف جھوٹی گواہی نہیں دیں گے اور مال ان کو دے چکا ہوں لیکن انہوں نے پھر بھی میرے خلاف جھوٹی گواہی دی لہذا اب ان گواہوں پر واجب ہے کہ میرا وہ مال جو میں نے ان کو دیا ہے واپس کر دیں تو اس صورت میں چونکہ ہندہ کا حق ثابت ہوتا ہے اس لئے جرح۔ جرح مجرور نہ رہا بلکہ جرح غیر مجرور ہوا اور جرح غیر مجرور پر کوئی سنی جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔

ولو شهد عدل ولم یبرح مکانہ حتی قال اوهمت بعض شہادتی قبل ای اخطأت بنسیان ما یجب ذکرہ کما اذا ادعی المدعی عشرة دراهم فشهد علی الخمسة ثم قال لیست البعض بل الواجب عشرة وقال اخطأت بزيادة باطله کما اذا ادعی المدعی خمسة دراهم فشهد علی عشرة ثم قال اخطأت وقلت العشرة مقام الخمسة فان کان فی المجلس قبلت الشہادۃ وقوله اخطأت فی المجلس یقبل من العدل

وان كان الموضع موضع شبهة لان المدعى اذا ادعى الخمسة لاتقبل الشهادة على العشرة لان المدعى يصير مكلدا للشاهد وفي غير هذا المجلس ان كان الموضع موضع شبهة لاتقبل لانه يوهم التلبس من المدعى وان لم يكن الموضع موضع شبهة كام اذا لم يذكر لفظة الشهادة لم يزيد في مجلس اخر لفظة الشهادة تقبل من العدل مع ان المجلس مختلف

ترجمہ: اور اگر گواہی دی ایک عادل نے اور اپنی جگہ سے نہیں ہٹا یہاں تک کہ کہہ دیا کہ مجھے اپنی بعض گواہی میں وہم ہو گیا ہے تو (یہ گواہی) قبول ہوگی یعنی میں چوک گیا اس چیز کو بھول کر جس کا ذکر نا واجب تھا جیسے مدعی نے دس درہم کا دعویٰ کیا اور گواہ نے پانچ پر گواہی دی اور پھر کہا کہ مجھ سے بعض بھول گیا بلکہ واجب دس ہے یا کہا کہ میں چوک گیا ناحق زیادتی کرنے میں جیسے مدعی نے پانچ کا دعویٰ کیا اور اس نے دس پر گواہی دی اور پھر کہا کہ مجھ سے چوک ہو گئی اور پانچ کے بجائے دس کہا پس اگر یہ مجلس میں ہو تو گواہی قبول ہوگی۔ اور اس کا یہ کہنا مجلس میں کہ مجھ سے چوک ہو گئی عادل سے قبول ہوگا اگرچہ مقام۔ مقام شبہ ہو اس لئے کہ مدعی نے جب دعویٰ کیا پانچ کا تو گواہی قبول نہ ہوگی دس پر اس لئے کہ مدعی گواہ کو جھٹلانے والا ہو گیا اور اس مجلس کے علاوہ میں اگر مقام۔ مقام شبہ ہو تو گواہی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ اس میں مدعی کی جانب سے تلبس کا وہم ہے اور اگر مقام۔ مقام شبہ نہ ہو جیسے کہ اس نے لفظ شہادت ذکر نہ کیا ہو اور دوسری مجلس میں لفظ شہادت کا اضافہ کیا تو یہ اضافہ عادل کی طرف سے قبول ہوگا باوجود یہ کہ مجلس مختلف ہے۔

تشریح: اگر شاہد نے مجلس شہادت میں یہ کہا کہ مجھ سے گواہی میں غلطی ہو گئی ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ قاضی کے دربار میں گواہوں نے گواہی دی اور ابھی تک گواہ قاضی کی مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے کہ گواہوں نے کہا ہم سے گواہی میں چوک ہو گئی یعنی جس چیز کا ذکر چاہئے تھا اس کو بھول گیا ہوں اور اس کا غیر ذکر کر چکا ہوں مثلاً مدعی کا دعویٰ ایک ہزار۔ روپے کا تھا اور گواہ نے گواہی دی پانچ سو روپے پر اور مجلس کے اندر گواہ نے گواہی میں تریمیم کیا اور کہا کہ مجھ سے غلطی ہو گئی مدعی کے مدعی علیہ پر پانچ سو روپے نہیں بلکہ ایک ہزار روپے واجب ہے۔ یا یہ کہا کہ مجھ سے غلطی ہو گئی کہ میں نے ناحق اضافہ کیا ہے یعنی مدعی نے پانچ سو روپے کا دعویٰ کیا تھا اور گواہ نے گواہی دی تھی ایک ہزار روپے پر اور پھر مجلس کے اندر گواہ نے کہا کہ مجھ سے غلطی ہو گئی ہے مدعی کا مدعی علیہ پر ایک ہزار روپے نہیں بلکہ پانچ سو روپے واجب ہے۔

پس اگر یہ تریمیم مجلس قضاء کے اندر ہو اور ساتھ گواہ کی عدالت بھی قاضی کو معلوم ہو تو یہ تریمیم قبول ہوگی اگرچہ یہ مقام۔ مقام شبہ ہو اور یہ تریمیم اس لئے قبول ہوگی کہ اصل میں مدعی نے جو دعویٰ کیا ہے گواہ کی گواہی اس کے موافق نہیں ہے مثلاً مدعی نے دعویٰ

کیا ہے ہزار روپے کا اور گواہ نے گواہی دی پانچ سو روپے پر تو گواہ کی گواہی دعوے کے موافق نہ ہوئی جب اس نے گواہی میں ترمیم کر دی تو گواہ نے گواہی کو دعوے کے موافق بنا دیا۔ یا مثلاً مدعی نے دعویٰ کیا پانچ سو روپے کا اور گواہ نے گواہی دی ہزار روپے پر تو پھر بھی گواہی دعوے کے موافق نہ ہوئی تو گواہ نے گواہی میں ترمیم کر کے گواہی کو دعوے کے موافق بنا دیا۔ جب گواہ عادل ہے اور مجلس بھی متحد ہے۔ تو یہ ترمیم قبول ہوگی۔ اس لئے کہ اتحاد مجلس کیلئے تاثیر ہے جمع متفرقات میں یعنی اگر ایک مجلس میں متفرق کلام ہوں تو وہ ایک ہی شمار ہوتا ہے تو گواہ کا کلام ثانی کلام اول کے ساتھ ملحق شمار ہوگا اور اس کا تہہ سمجھا جائے گا لہذا اتحاد مجلس کی صورت میں ترمیم قبول ہوگی۔

لیکن اگر مجلس مختلف ہو یعنی گواہ نے گواہی دی اور چلا گیا اور پھر دوبارہ آ گیا اور مقام۔ مقام شبہ بھی ہو تو اب گواہی کی ترمیم قبول نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس میں یہ شبہ موجود ہے کہ مدعی نے گواہ کو تلبیس میں مبتلا کیا ہو یعنی مدعی نے گواہ کو کچھ لالچ دلائی ہے کہ تو پانچ سو روپے کے بجائے ایک ہزار روپے کی گواہی دیدو، جب یہ وہم موجود ہے تو گواہ کی ترمیم شدہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ لیکن اگر مقام، مقام شبہ نہ یعنی تہمت کا وہم نہ ہو تو پھر گواہ کی طرف سے ترمیم قبول ہوگی چاہے مجلس متحد ہو یا مختلف ہو اس میں اتحاد مجلس اور اختلاف مجلس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ جیسے کہ گواہ سے گواہی دیتے وقت لفظ شہادت بھول گیا ہے اور بعد میں دوبارہ کہا کہ مجھ سے لفظ شہادت بھول گیا ہے تو اب لفظ شہادت استعمال کر سکتا ہے چاہے مجلس بدل گئی ہو یا مجلس ایک ہو اس لئے کہ لفظ شہادت استعمال کرنے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔

و شرط موافقة الشهادة للدعوى كاتفاق الشاهدين لفظاً ومعنى عند ابى حنيفة فان عندهما لا يشترط اتفاقهما لفظاً ومعنى بل يكفى اتفاقهما معنى فتد ان شهد احدهما بالف والاخر بالفين او مائة ومائتين او طلقين او ثلث اى شهد احدهما بمائة والاخر بمائتين او شهد احدهما بطلقة والاخر بطلقتين او ثلث فانها ترد عند ابى حنيفة وعندهما تقبل على الاقل اذا ادعى المدعى الاكثر حتى اذا ادعى الاقل يكون المدعى مكذباً لشاهد الاكثر وقبلت على الف فى بالف والف مائة اى فى شهادة احدهما بالف والاخر بالف ومائة ان ادعى المدعى الاكثر حتى اذا ادعى الاقل بان قال لم يكن الا الف او سكنت عن دعوى المائة الزائدة لم تقبل شهادة مثبت الزيادة وامان قال كان اصل حقى الفاومائة ولكنى استوفيت المائة او ابرأته عنها قبلت شهادته للتوفيق .

ترجمہ: اور شرط ہے گواہی کی موافقت دعویٰ کے ساتھ جیسے کہ دونوں گواہوں کا متفق ہونا لفظاً اور معنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک اور

صاحبین کے نزدیک شرط نہیں ہے دونوں کا متفق ہونا لفظاً و معنی بلکہ کافی ہے دونوں کا اتفاق معنی میں تو گواہی روہوگی اگر ایک نے گواہی دی ہزار کی اور دوسرے نے گواہی دی دو ہزار کی۔ یا ایک نے گواہی دی سو کی اور دوسرے نے گواہی دی دو سو کی یا ایک نے گواہی دی ایک طلاق کی اور دوسرے نے گواہی دی دو طلاقیں کی یا تین طلاقیں کی تو یہ گواہی روہوگی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک قبول ہوگی اقل مقدار پر جبکہ مدعی زیادتی کا دعویٰ کرتا ہو یہاں تک کہ اگر مدعی نے کم کا دعویٰ کیا تو مدعی زیادتی کے شاہد کو جھٹلانے والا بن جائے گا اور گواہی قبول ہوگی ہزار پر جبکہ ایک نے گواہی دی ہزار کی اور دوسرے نے گواہی دی ہزار اور سو کی جبکہ مدعی زیادتی کا دعویٰ کرتا ہو یہاں تک کہ اگر مدعی نے کم کا دعویٰ کیا یعنی یہ کہا کہ صرف ہزار روپے ہے یا سو روپے کے اضافے سے خاموش رہا تو زیادتی ثابت کرنے والوں کی گواہی قبول نہ ہوگی اور اگر کہا کہ میرا صل حق تو ہزار اور سو ہے لیکن میں نے سو وصول کیا ہے یا اس کے حصے سے میں نے ان کو بری کر دیا ہے تو اس کی گواہی قبول ہوگی توفیق کی وجہ سے۔

**تشریح: دعویٰ اور شہادت میں اتفاق شرط ہے:**

صورت مسئلہ بیان کرنے سے پہلے چند اصول ذہن میں رکھئے۔

(۱) یہ کہ حقوق العباد میں شہادت دینے سے پہلے مدعی کی طرف سے دعویٰ شرط ہے۔

(۲) یہ کہ شہادت دعویٰ کے موافق ہو۔ (۳) یہ کہ شاہدین کا اتفاق ہو شہادت میں۔

ان اصول کو ذہن میں رکھ کر اب صورت مسئلہ کو غور سے پڑھئے۔۔ مسئلہ یہ کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شاہدین کا لفظاً اور معنی

متفق ہونا ضروری ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک صرف معنی متفق ہونا ضروری ہے لفظاً متفق ہونا ضروری نہیں ہے

صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے خالد پر دو ہزار روپے کا دعویٰ کیا اور زید نے اپنے دعوے پر دو گواہ پیش کر دیے لیکن ایک گواہ

نے یہ گواہی دی کہ زید کے خالد پر دو ہزار روپے واجب ہیں اور ایک گواہ نے یہ گواہی دی کہ زید کے خالد پر ایک ہزار روپے

واجب ہیں۔ ایک مدعی نے خالد پر دو سو روپے کا دعویٰ کیا اور ایک گواہ نے دو سو روپے کی گواہی دی اور دوسرے نے ایک

سو روپے گواہی دی۔ یا مدعی (عورت) نے یہ دعویٰ کیا کہ اس کے شوہر نے اس کو دو طلاقیں دی ہے اور اس پر دو گواہ پیش کر دیے

ایک نے گواہی دی کہ شوہر نے بیوی کو دو طلاقیں دی ہے اور دوسرے نے گواہی دی کہ شوہر نے بیوی کو ایک طلاق دی ہے یا ایک

گواہ نے تین طلاق دینے کی گواہی دی اور دوسرے نے ایک طلاق کی گواہی دی۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ گواہی قبول نہ ہوگی

اور صاحبین کے نزدیک اقل مقدار پر گواہی قبول ہوگی جبکہ مدعی اکثر کا دعویٰ کرتا ہو یعنی پہلی صورت میں ہزار پر، دوسری صورت

میں سو پر، اور تیسری صورت میں ایک طلاق پر گواہی قبول ہوگی صاحبین کے نزدیک۔

صاحبین کی دلیل: یہ ہے کہ دونوں نے گواہوں نے اقل مقدار پر توافق کر لیا ہے یعنی پہلی صورت میں ہزار پر، دوسری صورت میں سو پر، اور تیسری صورت میں ایک طلاق پر دونوں گواہ متفق ہیں۔ یعنی دو ہزار کے ضمن میں ایک ہزار بھی داخل ہے اسی طرح دوسو کے ضمن میں ایک سو بھی داخل ہے اور اسی دو طلاق یا تین طلاق کے ضمن میں ایک طلاق بھی داخل ہے جب اقل مقدار پر دونوں گواہ متفق ہیں تو اقل مقدار پر گواہی قبول ہوگی۔ البتہ ایک گواہ نے کچھ اضافہ کیا ہے اور اس اضافے میں وہ اکیلا ہے تو اس اضافے میں اکیلا رہ جانے کی وجہ سے اس کی گواہی صرف اضافے میں قبول نہ ہوگی اور اقل مقدار میں قبول ہوگی اتفاق کی وجہ سے۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ جب ایک گواہ نے ایک ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے دو ہزار کی گواہی دی تو دونوں گواہوں نے لفظاً اختلاف کیا اور اختلاف لفظی دلالت کرتا ہے اختلاف معنوی پر کیونکہ معنی لفظ ہی سے مستفاد ہوتا ہے پس جب لفظوں میں اختلاف ہے تو معنی میں بھی اختلاف ہوگا پس لفظ الف سے الفین کی مقدار کو تعبیر نہیں کیا جاتا ہے اور لفظ الفین سے الف کی مقدار کو تعبیر نہیں کیا جاتا لہذا دونوں گواہوں میں سے ہر ایک کا کلام دوسرے کے کلام کا غیر ہو گیا تو ایک گواہ کی گواہی کا مدلول ہزار روپے (یا ایک سو روپے یا ایک طلاق ہے) ہے جبکہ دوسرے گواہ کی گواہی کا مدلول دو ہزار روپے (یا دو سو روپے یا دو یا تین طلاق ہے) لہذا ایک ہزار پر ایک گواہ رہا اور دو ہزار پر بھی ایک گواہ رہا اور ایک گواہ کی گواہی سے مدعی کو ثابت نہیں کیا جاتا لہذا یہ گواہی قبول نہ ہوگی یہ اس صورت میں جبکہ مدعی نے مقدار اکثر کا دعویٰ کیا ہو یعنی مدعی نے بھی دو ہزار کا دعویٰ کیا ہو۔ لیکن اگر ایک گواہ نے گواہی دی دو ہزار پر اور ایک گواہ نے گواہی دی ایک ہزار پر اور مدعی نے بھی ایک ہزار کا دعویٰ کیا تو اس صورت میں جس گواہ نے دو ہزار کی گواہی دی ہے اس کی گواہی قبول نہ ہوگی نہ مقدار اقل میں اور نہ مقدار اکثر میں یعنی نہ ہزار پر قبول ہوگی اور نہ دو ہزار پر۔

وجہ: وجہ اس کی یہ ہے کہ جب مدعی نے زیادتی کے گواہ کو جھٹلایا تو مدعی کے زعم میں یہ گواہ کاذب ہو گیا اور کاذب فاسق ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی لہذا اس گواہ کی گواہی قبول نہ ہوگی نہ ہزار پر اور نہ دو ہزار پر۔

وقبلت علی الف فی بالف و ماہ: صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے دعویٰ کیا کہ میرا خالہ پر ایک ہزار اور پانچ سو روپے ہیں اور اس پر گواہ بھی پیش کر دئے۔ تو ایک گواہ نے گواہی دی ایک ہزار اور پانچ سو پر (علی الف و ماہ) اور دوسرے نے گواہی دی ایک ہزار پر (علی الف) تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین سب کے نزدیک ایک ہزار پر گواہی قبول ہوگی اور پانچ



سو پر قبول نہ ہوگی۔

وجہ: وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک ہزار پر دونوں گواہ متفق ہیں لفظاً اور معنی۔ معنی متفق ہونا تو ظاہر ہے کہ ایک ہزار اور پانچ سو کے ضمن میں ہزار داخل ہے۔ اور لفظاً متفق ہونا اس طرح ہے کہ الف و خس مائۃ دو جملے ہیں دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کیا گیا ہے اور عطف اول یعنی معطوف علیہ کو ثابت کرتا ہے لہذا جس گواہ نے الف و خس مائۃ کی گواہی دی ہے اس نے سب پہلے الف کی گواہی دی ہے پس ایک ہزار پر دونوں متفق ہو گئے اور جب گواہوں کی گواہی میں اتفاق موجود ہے تو گواہی بھی قبول ہوگی یہ اس صورت میں جبکہ مدعی نے اکثر کا دعویٰ کیا ہو۔ لیکن اگر مدعی نے اقل کا دعویٰ کیا اور ایک گواہ ہزار کی گواہی دیتا ہے اور دوسرا گواہ ایک ہزار پانچ سو کی گواہی دیتا ہے اور مدعی ہزار کا دعویٰ کرتا ہے۔ یا مدعی نے اضافے سے خاموشی اختیار کی یعنی صرف الف کہا اور مائۃ یا خس مائۃ وغیرہ سے خاموش رہا تو جو گواہ اضافے کی گواہی دیتا ہے اس کی گواہی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ مدعی نے اس کو جھٹلادیا تو مدعی کے زعم میں یہ گواہ کاذب اور قاسق ہو گیا اور قاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی لہذا اس گواہ کی گواہی قبول نہ ہوگی نہ اقل مقدار میں اور نہ اضافی مقدار میں۔

لیکن اگر مدعی نے یہ کہا کہ ٹھیک ہے میرا اصل حق تو ایک ہزار پانچ سو روپے تھا لیکن چونکہ میں نے مدعی علیہ سے پانچ سو روپے وصول کر لئے تھے تو اس صورت میں جو گواہ زیادتی کو ثابت کرتا ہے اس کی گواہی قبول ہوگی اس لئے کہ اس پر جھوٹ کی تہمت نہیں لگائی گئی ہے۔ بلکہ اس نے گواہ کو سچا دکھلادیا کہ گواہ کی گواہی صحیح ہے لیکن اس درمیان میں میں نے اس سے کچھ رقم وصول کر لی ہے۔ یا میں نے ان کو سو روپے یا پانچ سو روپے سے بری کر دیا ہے اس لئے اب اس کے ذمہ صرف ہزار۔ روپے لازم ہے تو یہ گواہی قبول ہوگی۔ اس لئے کہ توفیق دینا آسان ہے۔

كطلة و طلبة ونصف ومائة ومائة وعشرة ای كشهادة احدثهما بطلقة والاخر بطلقة ونصف وشهادة احدثهما بمائة والاخر بمائة وعشرة فان الشهادة مقبولة اتفاقاً للاتفاق على الالف وعلى الطلقة وعلى المائة ولاشك ان قولهما اظهر ولفرق ابى حنیفة ضعيف وهو انهما متفقان على الالف فى شهادة احدثهما بالالف والاخر بالف ومائة غير متفقين فى شهادة احدثهما بالالف والاخر بالالفین .

ترجمہ: جیسے کہ ایک طلاق اور ڈیڑھ طلاق، سو اور ایک سو دس یعنی ایک کی گواہی دینا ایک طلاق کی اور دوسرے کی گواہی دینا ایک طلاق اور ڈیڑھ طلاق کی اور ایک کی گواہی دینا سو کی اور دوسرے کی گواہی دینا ایک سو دس کی تو گواہی قبول ہے بالاتفاق اس لئے کہ اتفاق ہے ہزار، ایک طلاق، اور ایک سو پر اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ صاحبین کا قول ظاہر ہے اور امام ابو حنیفہ کا فرق بیان کرنا



ضعیف ہے۔ اور وہ فرق یہ ہے کہ دونوں گواہ متفق ہیں اس میں کہ ایک گواہی دیتا ہے ہزار کی اور دوسرا گواہی دیتا ہے گیارہ سو کی اور متفق نہیں ہیں اس میں کہ ایک گواہی دیتا ہے ہزار کی اور دوسرا گواہی دیتا ہے دو ہزار کی۔

تشریح: سابقہ مسئلے کو ایک نظیر پر قیاس کرتے ہیں سابقہ مسئلہ یہ تھا کہ اگر ایک گواہ نے ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے ایک ہزار اور ایک سو (۱۱۰۰) کی گواہی دی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک ہزار پر گواہی قبول ہوتی ہے۔ اب فرماتے ہیں کہ اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک گواہ نے گواہی دی ایک طلاق پر اور دوسرے گواہ نے گواہی دی ایک طلاق اور نصف طلاق کی اور مدعی بھی ایک طلاق اور نصف طلاق کا دعویٰ کرتا ہے تو ایک طلاق پر گواہی قبول ہوگی۔ اسی طرح ایک گواہ نے گواہی دی سو روپے کی اور دوسرے گواہ نے گواہی دی ایک سو دس روپے کی اور مدعی بھی ایک سو دس روپے کا دعویٰ کرتا ہے تو سو روپے پر گواہی قبول ہوگی۔

وجہ: وجہ اس کی بھی وہی ہے جو ماقبل میں گزر گئی کہ ایک طلاق پر دونوں گواہوں کا اتفاق موجود ہے لفظاً و معنی۔ معنی اتفاق تو ظاہر ہے کہ ڈیڑھ کے ضمن میں ایک داخل ہے اور لفظاً یہ ہے کہ اس نے نصف کو عطف کیا ہے اور عطف معطوف علیہ کو ثابت کرتا ہے۔ تو گویا کہ ایک طلاق کو اس نے بھی پہلے سے ثابت مان لیا ہے۔ اسی طرح ایک سو اور ایک سو دس میں بھی ہے کہ ایک سو دس والے نے و عشرۃ کو عطف کیا ہے مائید پر اور عطف معطوف علیہ کو ثابت کرتا ہے لہذا سو روپے پر دونوں کا اتفاق ہے ہوا لفظاً و معنی اسلئے اقل پر گواہی قبول ہوگی۔ شارح فرماتے ہیں کہ صاحبین کا قول ظاہر ہے یعنی الف اور الفین اسی طرح الف اور الف و مائید میں کوئی فرق نہیں ہے اور امام ابو حنیفہؒ نے جو فرق بیان کیا کہ ایک گواہ نے الف کی گواہی دی اور دوسرے نے الفین کی گواہی دی تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ لیکن اگر ایک گواہ نے الف کی گواہی دی اور دوسرے نے الف و مائید کی گواہی دی تو الف پر گواہی قبول ہوگی یہ فرق بیان کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ جس طرح الف و مائید کے ضمن میں الف داخل ہے اسی طرح الفین کے ضمن میں بھی الف داخل ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ ایک صورت میں شاہدین کا اتفاق موجود ہے اور دوسری صورت میں شاہدین کا اتفاق موجود نہیں ہے یہ ضعیف ہے۔

ولو شهد بالف او بقرض الف وزاد احدهما قضی کذا قلت بالف و بقرض الف ورد قوله قضی

کذا لان شہادۃ الفرد غیر مقبولة الا اذا شہد معہ اخر ولا یشہد من علمہ حتی یقر المدعی عند الناس بما قبض ای یجب علی الذی یعلم قضاء البعض ان لا یشہد حتی یقر المدعی عند الناس بما قبض لئلا یتضرر المدعی علیہ و ذکر الطحاوی عن اصحابنا ان شہادۃ لا تقبل و هو قول زفر لان المدعی یکذب شاہد قضاء البعض قلنا الا کذاب فی غیر المشہود بہ لا یمنع القبول۔

ترجمہ: اور اگر دونوں نے گواہی دی ہزار کی یا ہزار کے قرض کی اور ایک نے یہ زیادتی کی کہ اس نے اتنا ادا کر دیا ہے تو گواہی قبول ہوگی ہزار پر اور ہزار کے قرض پر اور رد ہوگا اس کا یہ قول کہ اس نے اتنا ادا کر دیا ہے اس لئے کہ ایک شخص کی گواہی مقبول نہیں ہے ہاں اگر اس کے ساتھ دوسرا گواہی دیدے۔ اور گواہی نہ دے وہ شخص جس کو معلوم ہو یہاں تک کہ اقرار کرے مدعی لوگوں کے سامنے اس چیز کا جس پر اس نے قبضہ کیا ہے یعنی واجب ہے اس پر جس کو معلوم ہو بعض کا ادا کرنا کہ وہ گواہی نہ دے یہاں تک کہ مدعی لوگوں کے سامنے اقرار کرے اس چیز کا جس پر قبضہ کیا ہے تاکہ مدعی علیہ کو ضرر لاحق نہ ہو جائے اور امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے کہ ہمارے اصحاب سے روایت ہے کہ اس کی گواہی قبول نہیں ہوتی اور یہی امام زفرؒ کا قول ہے اس لئے کہ مدعی نے بعض کی ادائیگی کے گواہ کو جھوٹا قرار دیا ہے ہم کہتے ہیں کہ جھٹلانا مشہود ہے کے علاوہ میں قبول کیلئے مانع نہیں ہے۔

تشریح: گواہی دینے کے بعد ایک گواہ نے ادائیگی کی گواہی دی تو قبول نہ ہوگی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دعویٰ کیا کہ میرا زید پر ہزار درہم قرضہ ہے اور دو گواہوں نے گواہی دی کہ مدعی کا زید پر ہزار درہم کا قرضہ ہے۔ اس کے بعد ایک گواہ نے یہ گواہی دی کہ زید نے مدعی کو اس قرضے سے پانچ سو درہم ادا کر دیے ہیں تو دونوں گواہوں کی یہ گواہی ہزار درہم کے قرض پر تو قبول ہوگی لیکن ایک گواہ کا یہ کہنا کہ پانچ سو ادا کر دیا ہے اس پر قبول نہ ہوگی اس لئے کہ ایک ہزار کے قرض پر تو دونوں گواہ متفق ہیں اس لئے ان کی گواہی قبول ہوتی ہے لیکن ایک گواہ کا یہ کہنا کہ اس نے بعض ادا کر دیا ہے اس میں یہ گواہ اکیلا ہے اور ایک گواہ کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ البتہ اگر اس کے ساتھ دوسرا گواہ بھی گواہی دے کہ مدعی علیہ نے بعض ادا کر دیا ہے تو پھر اس کی گواہی قبول ہوگی بعض کے ادا کرنے پر کیونکہ اب وہ اکیلا نہ رہا بلکہ دو گواہ ہو گئے۔ صاحب وقایہ فرماتے ہیں کہ جس گواہ کو بعض کا ادا کرنا معلوم ہو اس کو چاہئے کہ وہ گواہی نہ دے یہاں تک کہ مدعی لوگوں کے سامنے یہ اقرار نہ کر لے کہ میں نے بعض قرضہ وصول کر لیا ہے۔ کیونکہ اگر یہ گواہ اس کے اقرار کرنے سے پہلے گواہی دیدے تو قاضی اس گواہی کی بناء پر مدعی علیہ پر ہزار درہم ادا کرنے کا فیصلہ کرے گا جس کی وجہ سے مدعی علیہ پر ظلم ہوگا اور یہ گواہ ظلم کی مدد کرنے والا ہوگا اس لئے اس گواہ کو چاہئے کہ اس وقت تک گواہی نہ دے جب تک مدعی خود لوگوں کے سامنے بعض کے وصول کرنے کا اقرار نہ کر لے تاکہ مدعی علیہ کا ضرر اور نقصان نہ ہو جائے۔

امام طحاویؒ نے علماء احناف سے یہ روایت نقل کی ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں قرض کے اندر بھی گواہی قبول نہ ہوگی یعنی ان کی گواہی سے مدعی علیہ کے ذمہ ایک ہزار درہم بھی ثابت نہ ہوں گے اور یہی امام زفرؒ کا قول ہے۔

دلیل: ان کی یہ ہے کہ مدعی نے جب ایک ہزار کا دعویٰ کیا اور ایک گواہ نے بعض کی ادائیگی کی گواہی دی تو گویا کہ مدعی نے بعض

کی ادائیگی کے گواہ کو جھوٹا قرار دیا اور گواہ کو جھوٹا قرار دینا تفسیقِ شاہد ہے یعنی گواہ کو قاسق قرار دینا ہے اور گواہ کو قاسق قرار دینے سے گواہ کی گواہی رد ہوتی ہے لہذا جب گواہ کی گواہی رد ہوگی تو اصل حق بھی ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ قاسق کی گواہی سے حق ثابت نہیں ہوتا۔

ہم کہتے ہیں کہ مشہود بہ ہزار درہم کا قرضہ ہے مدعی نے گواہ کو مشہود بہ میں جھوٹا قرار نہیں دیا ہے بلکہ غیر مشہود بہ میں جھوٹا قرار دیا ہے اور غیر مشہود بہ میں جھوٹا قرار دینے سے گواہ قاسق نہیں ہوتا لہذا جب گواہ قاسق نہیں ہے تو اس کی گواہی اصل حق میں قبول ہوگی اس لئے کہ دوسرا گواہ ساتھ ہے اور اضافے میں قبول نہ ہوگی اس لئے کہ اس میں ایک گواہ اکیلا ہے۔

ولو شهدا بقتل زید یوم کذا بمکة و اخران بقتله فیہ بکوفة ردتا ای شہد ا بقتل زید فی ذلک الیوم بکوفة لرد البیتان لان احدهما کاذبہ بیقین ولیست احدهما اولیٰ من الاخریٰ فان قضی باحدهما لم قامت الاخریٰ ردت لا الاولیٰ ترجحت باتصال القضاء بها فلا ینتقض بالثانیۃ .

ترجمہ: اور اگر دو گواہوں نے گواہی دی زید کے قتل ہونے پر فلاں دن میں مکہ کے اندر اور دو اور گواہوں نے گواہی دی اس کے قتل ہونے پر اسی دن میں کوفہ کے اندر تو دونوں گواہیاں رد ہوں گی یعنی دونوں نے گواہی دی زید کے قتل ہونے پر اسی دن میں کوفہ کے اندر تو دونوں گواہیاں رد ہوں گی اس لئے کہ دونوں فریقوں میں سے ایک فریق جھوٹا ہے یقینی طور پر اور ایک دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے۔ پس اگر قاضی نے ایک فریق کی گواہی پر فیصلہ دید یا پھر دوسرے فریق نے گواہی دی تو یہ رد ہوگی اس لئے کہ پہلی گواہی کو ترجیح حاصل ہوگئی اس کے ساتھ قاضی کے فیصلہ ملنے کی وجہ سے تو وہ نہیں ٹوٹے گی دوسری کی وجہ سے۔

**تشریح:** دو فریقوں کی گواہی میں اگر ایک کو ترجیح دینا مشکل ہو تو دونوں رد ہوں گی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے خالد کو قتل کیا ہے یکم رمضان المبارک بروز جمعہ پشاور میں۔ اور ابھی تک قاضی نے فیصلہ نہیں کیا تھا کہ دو اور گواہوں نے گواہی دی زید نے خالد کو قتل کیا ہے یکم رمضان المبارک بروز جمعہ سوات میں۔ تو یہ دونوں شہادتیں رد ہوں گی قبول نہ ہوں گی۔ اس لئے کہ ان دونوں شہادتوں میں ایک شہادت کاذب ہے یقینی طور پر لیکن وہ معلوم نہیں کہ کونسی شہادت کاذب ہے اور کونسی غیر کاذب درجہ میں دونوں برابر ہیں اس لئے ایک کو دوسری پر ترجیح بھی حاصل نہیں ہے۔ اس لئے ایک کو رد کرنا اور دوسری کو قبول کرنا بھی ممکن نہیں ہے لہذا دونوں شہادتیں رد ہوں گی۔ اور قاتل پر قصاص ثابت نہ ہوگا۔ لیکن اگر ایک فریق نے گواہی دیدی اور قاضی نے اس کے مطابق فیصلہ کر دیا یعنی یہ فیصلہ کر دیا کہ زید نے خالد کو قتل کیا ہے یکم رمضان المبارک بروز جمعہ پشاور میں اور زید پر قصاص کا حکم صادر کر دیا اور پھر اس کے بعد دوسرے فریق نے گواہی دیدی کہ

زید نے خالد کو اسی دن میں سوات کے اندر قتل کیا ہے تو دوسری گواہی رو ہوگی اس لئے کہ پہلی گواہی کو ترجیح حاصل ہوگئی ہے۔ اس کے ساتھ قاضی کا فیصلہ متصل ہو گیا ہے قاضی کے فیصلے کے اتصال کی وجہ سے اس کو ترجیح حاصل ہوگئی ہے لہذا وہ رائج ہوگئی اور دوسری گواہی مرجوح ہوگئی تو مرجوح کی وجہ سے رائج کو نہیں چھوڑا جائے گا اس لئے پہلی گواہی قبول ہوگی اور دوسری قبول نہ ہوگی ولو شهدا بسرقة بقرۃ واختلفا فی لونھا قطع ولو اختلفا فی الذکورة والانولة لا وعندهما لا یقطع فی الوجہین وقیل الاختلاف فی لونین متشابہین کالسواد والحمرة لافی السواد والبیاض وقیل فی جمیع ذلک الالوان له ان السرقة یقع فی اللیالی والرانی یراہ من بعید فاللونان یتشابہان والاظہر قولہما۔

ترجمہ: اگر دو آدمیوں نے گواہی دی گائے کی چوری کرنے پر اور اختلاف آگیا اس کے رنگ میں تو ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر اختلاف آگیا نر اور مادہ ہونے میں تو ہاتھ نہ کاٹا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا دونوں صورتوں میں اور کہا گیا ہے کہ اختلاف ایسے دو رنگوں میں ہو جو باہم تشابہ ہوں جیسے کہ سیاہ اور سرخ نہ کہ سیاہ اور سفید میں، اور کہا گیا ہے کہ اختلاف تمام رنگوں میں ہے امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ چوری رات میں واقع ہوتی ہے اور دیکھنے والا دور سے دیکھتا ہے تو دونوں رنگ تشابہ ہوتے ہیں اور صاحبین کا قول زیادہ ظاہر ہے۔

### تشریح: گائے کی چوری میں رنگ کا اختلاف:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مدعی نے دعویٰ کیا کہ فلاں نے میری گائے چوری کی ہے اور مدعی نے رنگ کا کوئی ذکر نہ کیا اور اس پر دو گواہ پیش کر دئے لیکن گواہوں کا آپس میں رنگ میں اختلاف ہو گیا ایک گواہ نے کہا کہ گائے کا رنگ سیاہ تھا اور دوسرے گواہ نے کہا کہ گائے کا رنگ سفید تھا تو امام ابوحنیفہؒ نزدیک گواہوں کی یہ گواہی قبول ہوگی اور چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک جب دونوں گواہوں نے رنگ میں اختلاف کیا تو گواہی قبول نہ ہوگی خواہ دونوں باہم تشابہ ہوں یا نہ ہوں ہر حال میں گواہی قبول نہ ہوگی اور چور کا ہاتھ دونوں صورتوں میں نہ کاٹا جائے گا۔ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف دو ایسے رنگوں میں ہے جو باہم تشابہ ہوں جیسے سیاہ اور سرخ رنگ۔ یعنی اگر ایک گواہ نے کہا کہ گائے سیاہ تھی اور دوسرے نے کہا کہ گائے سرخ تھی تو امام صاحب کے نزدیک گواہی قبول ہوگی اور صاحبین کے نزدیک گواہی قبول نہ ہوگی لیکن اگر اختلاف دو ایسے رنگوں میں ہوں جو باہم تشابہ نہ ہوں جیسے کہ ایک گواہ نے کہا کہ گائے سیاہ تھی اور دوسرے نے کہا کہ گائے سفید تھی تو اس میں امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک بالاتفاق گواہی قبول نہ ہوگی۔

اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اختلاف تمام الوان میں ہے یعنی امام صاحب کے نزدیک جب رنگ میں اختلاف ہو تو گواہی

قبول ہوگی خواہ الوان ایک دوسرے کے مشابہ ہوں یا نہ ہوں اور صاحبین کے نزدیک گواہی قبول نہ ہوگی خواہ الوان ایک دوسرے کے مشابہ ہوں یا نہ ہوں۔

صاحبین کی دلیل: یہ ہے کہ سیاہ گائے کی چوری اور ہے، اور سفید گائے کی چوری اور ہے اور ہر ایک چوری پر ایک گواہ ہے نصاب پورا نہیں ہے لہذا گواہی قبول نہ ہوگی۔ جیسے کہ ایک گواہ یہ گواہی دے کہ اس نے گائے چوری کی ہے اور دوسرا گواہ یہ گواہی دے کہ اس نے بیل چوری کیا ہے تو گواہی قبول نہیں ہوتی بالاتفاق اسی طرح لون کے اختلاف میں بھی گواہی قبول نہ ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ رنگ کے سلسلے میں جو اختلاف کیا گیا ہے اس میں توفیق دینا ممکن ہے وہ اس طرح کہ عام طور پر چوری رات میں ہوتی ہے اور دیکھنے والا دور سے دیکھتا ہے۔ اور دونوں رنگ کبھی ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں جیسے سیاہ اور سرخ، اور کبھی ایک دوسرے کے مشابہ تو نہیں ہوتے لیکن ایک چیز میں جمع ہوتے ہیں اس طور پر کہ جانور کی ایک جانب سفید ہوتی ہے اور دوسری جانب سیاہ ہوتی ہے تو ایک گواہ نے ایک جانب سے دیکھا ہوتا ہے اور دوسرے گواہ نے دوسری جانب سے دیکھا ہوتا ہے اس لئے دونوں میں توفیق دینا ممکن ہے۔ برخلاف مذکور اور مؤنث ہونے کے کہ مذکور اور مؤنث ہونا ایک چیز میں جمع نہیں ہو سکتے۔ لہذا جب ایک نے گواہی دی کہ گائے چوری کی ہے اور دوسرے نے گواہی دی کہ بیل چوری کیا ہے تو گواہی قبول نہ ہوگی بالاتفاق۔

والاظہر قولہما: شارح فرماتے ہیں کہ صاحبین کا قول زیادہ ظاہر ہے اس لئے کہ جب رنگ مختلف ہے تو یہ اختلاف فی الکلیف ہے اور اختلاف فی الکلیف سے بھی گواہی رد ہوتی ہے لہذا جب رنگ میں اختلاف ہے تو ہر ایک پر ایک گواہ ہو گیا اور نصاب پورا نہ ہونے کی وجہ سے گواہی رد ہوتی ہے اس لئے اس صورت میں گواہی قبول نہ ہوگی۔

ولو شهد اشرا عبد او کتابتہ بالف والاخر بالف ومائۃ ردت سواء ادعی البائع او المشتري لان العقد یختلف باختلاف الثمن فیکون علی کل واحد شہادۃ فرد فلا تقبل وکذا اذا اعتق بمال وصلح عن قود و رهن و خلع ان ادعی العبد والقاتل والراهن والعرس فیہ لف ونشر فدعوی العبد یرجع الی العتق بمال وھکذا علی الترتیب لان المقصود ہنہنا العقد وھو مختلف .

ترجمہ: اور اگر ایک نے گواہی دی غلام کی خریداری کی یا اس کی کتابت کی ہزار کے عوض را اور دوسرے نے گیارہ سو کے عوض



تو گواہی رد ہوگی چاہے دعویٰ بائع نے کیا ہو یا مشتری نے اس لئے کہ عقد مختلف ہوتا ہے اختلاف ثمن سے تو ہر ایک عقد پر ایک فرد کی گواہی ہوگی تو قبول نہ ہوگی اور اسی طرح جب غلام کو آزاد کیا مال پر یا صلح کی قصاص سے اور رہن، اور خلع، اگر دعویٰ کیا غلام نے، یا قاتل، یا راعی، یا بیوی نے اس میں لف نشر ہے غلام کا دعویٰ لو فتا ہے بحق بالمال کی طرف اور اسی طرح باقی ہیں ترتیب کے ساتھ اس لئے کہ مقصود یہاں پر عقد ہے اور وہ مختلف ہوتا ہے۔

تشریح: اگر اختلاف عقد بیع میں ہو تو گواہی قبول نہ ہوگی: اس عبارت میں چند مسائل ہیں

مسئلہ (۱) یہ ہے کہ ایک آدمی نے دعویٰ کیا میں نے بائع سے یہ چیز خریدی ہے اور بائع اس کا انکار کرتا ہے تو مشتری نے اس پر گواہ پیش کر دئے تو ایک گواہ نے یہ گواہی دی کہ مشتری نے بائع سے یہ چیز ہزار روپے میں خریدی ہے اور دوسرے گواہ نے گواہی دی کہ مشتری نے یہ چیز بائع سے گیارہ سو روپے میں خریدی ہے تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی اسلئے کہ یہاں پر دعویٰ سے مقصود عقد بیع ثابت کرنا ہے اور عقد بیع اختلاف ثمن سے مختلف ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ایک ہزار کے عوض خریدنا اور ہے اور گیارہ سو کے عوض خریدنا اور ہے گویا کہ دو عقد جمع ہو گئے اور ہر ایک عقد پر ایک گواہ ہے اور ایک گواہ کی گواہی سے عقد ثابت نہیں ہوتا اس لئے یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ چاہے دعویٰ کرنے والا مشتری ہو یا بائع مسئلہ میں فرق نہیں آتا۔

مسئلہ (۲) غلام نے دعویٰ کیا کہ آقا نے میرے ساتھ عقد کتابت کیا ہے اور آقا انکار کرتا ہے تو غلام نے عقد کتابت پر دو گواہ پیش کر دئے تو ایک گواہ نے گواہی دی کہ آقا نے اس کے ساتھ ایک ہزار پر عقد کتابت کیا ہے اور دوسرے نے گواہی دی کہ آقا نے اس کے ساتھ گیارہ سو پر عقد کتابت کیا ہے۔ یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ یہاں پر مقصود بھی عقد کتابت کو ثابت کرنا ہے اور عقد کتابت اختلاف ثمن سے مختلف ہوتا ہے تو گویا کہ دو عقد کتابت جمع ہو گئے اور ہر ایک عقد کتابت پر ایک گواہ ہے اور ایک گواہ سے عقد ثابت نہیں ہوتا ہے اس لئے یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ خواہ دعویٰ کرنے والا غلام ہو یا آقا ہو۔

مسئلہ (۳) غلام نے دعویٰ کیا کہ آقا نے مجھ کو مال کے عوض آزاد کر دیا ہے اور آقا انکار کرتا ہے۔ تو غلام نے دو گواہ پیش کر دئے کہ آقا نے مجھ کو مال کے عوض آزاد کر دیا ہے۔ تو ایک گواہ نے گواہی دی کہ آقا نے غلام کو ایک ہزار کے عوض آزاد کر دیا ہے اور دوسرے گواہ نے گواہی دی کہ آقا نے غلام کو گیارہ سو کے عوض آزاد کر دیا ہے تو یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی اسلئے کہ غلام کا مقصود عقد اعتاق علی مال ثابت کرنا ہے اور عقد اعتاق علی مال بھی اختلاف ثمن سے مختلف ہوتا ہے تو گویا کہ دو عقد جمع ہو گئے اور ہر ایک عقد پر ایک گواہ ہے۔ اس لئے یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔



مسئلہ (۴) قاتل نے دعویٰ کیا کہ اولیاء مقتول نے میرے ساتھ مال پر صلح کی ہے قصاص سے اور اور اولیاء مقتول انکار کرتے ہیں تو قاتل نے گواہ پیش کر دئے صلح کرنے پر لیکن ایک گواہ نے گواہی دی کہ صلح ایک ہزار پر ہوئی ہے اور دوسرے گواہ نے گواہی دی کہ صلح گیارہ سو پر ہوئی ہے۔ تو یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ یہاں پر بھی مقصود عقد صلح ثابت کرنا ہے اور عقد صلح اختلاف ثمن سے مختلف ہوتا ہے تو گویا کہ دو عقد صلح جمع ہو گئے اور ہر ایک عقد پر ایک گواہ ہے اس لئے یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی نصاب شہادت پوری نہ ہونے کی وجہ سے۔

مسئلہ (۵) راہن نے دعویٰ کیا کہ فلاں کے پاس میرا فلاں سامان بطور رہن رکھا ہوا ہے اور مرتہن اس کا انکار کرتا ہے تو راہن نے دو گواہ پیش کر دئے کہ مرتہن کے پاس راہن کا سامان رہن رکھا ہوا ہے لیکن ایک گواہ نے گواہی دی کہ یہ سامان ایک ہزار کے عوض رہن رکھا ہوا ہے اور دوسرے گواہ نے گواہی دی گیارہ سو کے عوض رہن رکھا ہوا ہے تو یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ اسلئے کہ دین ادا کرنے سے پہلے راہن کا شئی مرہون میں کوئی حصہ نہیں ہے جب راہن کا شئی مرہون میں کوئی حصہ نہیں ہے تو راہن کا دعویٰ غیر مفید اور غیر معتبر ہوا جب راہن کا دعویٰ غیر صحیح ہے تو گویا کہ دعویٰ نہ ہونے کے برابر ہوا اور جب دعویٰ نہیں ہے تو گواہ پیش کرنا بھی معتبر نہ ہوگا اس لئے کہ بینہ کا ترتب تو دعویٰ پر ہوتا ہے اور دعویٰ یہاں پر ہے ہی نہیں اس لئے یہ گواہ پیش کرنا معتبر نہ ہوگا۔

مسئلہ (۶) بیوی نے دعویٰ کیا کہ شوہر نے میرے ساتھ عقد خلع کیا ہے اور شوہر اس کا انکار کرتا ہے تو بیوی نے گواہ پیش کر دئے ایک گواہ نے گواہی دی کہ شوہر نے بیوی کے ساتھ خلع کیا ہے ایک ہزار کے عوض اور دوسرے گواہ نے گواہی دی کہ شوہر نے بیوی کے ساتھ خلع کیا ہے گیارہ سو میں تو یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی اس لئے عورت کا مقصود عقد خلع ثابت کرنا ہے اور عقد خلع اختلاف ثمن سے مختلف ہوتا ہے تو گویا کہ دو عقد خلع جمع ہو گئے اور ہر ایک پر ایک گواہ ہے اسلئے عقد خلع ثابت نہ ہوگا اور گواہی قبول نہ ہوگی۔

وان ادعى الآخر اى المولى فى العتق على المال وولى المقتول فى الصلح عن القود والمرتهن فى الرهن والزوج فى الخلع فهو كدعوى الدين فى وجوها اى ان كان الشاهدان مختلفين لفظاً لا تقبل عند ابى حنيفة وان كانا متفقين معنى فان ادعى المدعى الاقل لا تقبل شهادة الشاهد بالاکثر وان ادعى الاكثر تقبل على الاقل ولقائل ان يقول ليس هذا كدعوى الدين لان الدين يثبت باقرار المديون فيکمن ان يقر عند احد الشاهدين بالف وعند الآخر باكثر ويمكن ايضاً ان يكون اصل الحق هو الاكثر لكنه

لفضی الزائد علی الالف او ابرأ عنه عند احد الشاہدین دون الآخر فالتوفیق بینہما ممکن اماہننا فالمال  
ثبت بتبعیۃ العقد والعقد بالف غیر العقد باکثر فبقی علی کل واحد شہادۃ فرد فلا تقبل کما فی الطرف  
الآخر

ترجمہ: اور اگر دعویٰ کیا دوسرے نے یعنی مولیٰ نے عتق علی المال میں اور ولی مقتول نے صلح میں اور مرتہن نے رہن میں، اور  
بیوی نے خلع میں تو یہ دین کے دعوے کے مانند ہے تمام صورتوں میں یعنی اگر دونوں گواہ مختلف ہوں لفظ میں تو قبول نہ ہوگی امام  
ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگرچہ دونوں متفق ہوں معنی کے اعتبار سے پس اگر مدعی نے کم مقدار کا دعویٰ کیا تو گواہ کی گواہی قبول نہ ہوگی  
زیادہ پر اور اگر اس نے دعویٰ کیا اکثر کا تو قبول ہوگی کم مقدار پر۔ اور ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ دعویٰ دین کی طرح نہیں ہے  
اسلئے کہ دین ثابت ہوتا ہے مدیون کے اقرار سے تو ممکن ہے کہ وہ اقرار کرے ایک گواہ کے سامنے ہزار کا اور دوسرے گواہ کے  
سامنے اس سے زیادہ کا اور یہ بھی ممکن ہے کہ اصل حق زیادہ ہو لیکن زائد مقدار یا تو اس نے ادا کر دیا ہو یا اس کو بری کر دیا ہو ایک  
گواہ کے سامنے نہ کہ دوسرے کے سامنے تو دونوں کے درمیان توفیق ممکن ہے۔ اور یہاں پر تو مال ثابت ہوتا ہے عقد کی جمعیت  
سے اور ہزار پر عقد کرنا غیر ہوتا ہے اس عقد سے جو ہزار سے زیادہ پر ہو تو باقی رہی ہر ایک پر ایک فرد کی گواہی تو قبول نہ ہوگی جیسے  
کہ دوسری جانب میں۔

تشریح: سابقہ مسائل سے متعلق ہے: مسئلہ یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں اگر دعویٰ عتق علی مال میں غلام کی جانب  
سے نہ ہو بلکہ مولیٰ کی جانب سے ہو اسی طرح قاتل کی جانب سے نہ ہو بلکہ ولی مقتول کی جانب سے ہو، اور راہن کی جانب سے  
نہ ہو بلکہ مرتہن کی جانب سے ہو، اور بیوی کی جانب سے نہ ہو بلکہ شوہر کی جانب سے ہو تو ان چاروں صورتوں میں یہ دعویٰ۔ دعویٰ  
دین کے مانند ہوگا۔ یعنی جب مولیٰ نے غلام پر دعویٰ کیا کہ میں نے آپ کو آزاد کیا ہے مال پر اور غلام انکار کرتا ہے تو مولیٰ نے  
گواہ پیش کر دئے ایک گواہ نے ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے گیارہ سو کی گواہی دی۔ اسی طرح ولی مقتول نے قاتل سے  
کہا کہ صلح گیارہ سو پر ہوئی تھی اور قاتل ہزار کا مدعی ہے اور ایک گواہ ہزار کی گواہی دے رہا ہے اور دوسرا گیارہ سو کی۔ اسی طرح  
مرتہن کہتا ہے کہ یہ چیز گیارہ سو کے عوض رہن ہے اور راہن کہتا ہے کہ ہزار کے عوض رہن ہے اور ایک گواہ ہزار کی گواہی دے  
رہا ہے اور دوسرا گیارہ سو کی، یا شوہر کہتا ہے کہ خلع ہوا تھا گیارہ سو پر اور بیوی کہتی ہے کہ ہزار پر اور ایک گواہ گیارہ سو کی گواہی دے  
رہا ہے اور دوسرا ہزار کی۔ تو ان سب صورتوں میں چونکہ مولیٰ، ولی مقتول، مرتہن، اور شوہر معاف کرنے کے اہل ہیں گویا کہ مولیٰ  
نے غلام مفت میں آزاد کیا ہے، ولی مقتول نے قاتل کو معاف کر دیا ہے، مرتہن نے رہن معاف کر دیا ہے، اور شوہر نے بدل خلع

معاف کر دیا ہے اور ان حضرات کی طرف سے مد مقابل پر صرف دین کا دعویٰ ہے یعنی مولیٰ یہ کہتا ہے کہ میرا غلام پر دین ہے ولی مقتول کہتا ہے کہ میرا قاتل پر دین ہے، مرتہن کہتا ہے کہ میرا راہن پر دین ہے، اور شوہر کہتا ہے میرا بیوی پر دین ہے اور ان حضرات نے اس دعویٰ دین پر گواہ بھی پیش کر دئے۔

تو اب اس کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ۔ اگر دونوں گواہ متفق ہوں لفظاً و معنی تو گواہی قبول ہوگی بالاتفاق عند الامام و صاحبہ۔ اور اگر گواہ مختلف ہوں لفظاً تو امام صاحب کے نزدیک گواہی قبول نہ ہوگی اگر چہ اتفاق معنوی موجود ہو اور صاحبین کے نزدیک گواہی قبول ہوگی۔ اور اگر مدعی اقل مقدار کا دعویٰ کرتا ہے مثلاً ہزار کا اور ایک گواہ زیادہ مقدار کی گواہی دیتا ہے مثلاً گیارہ سو کی گواہی دیتا ہے تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ مدعی نے اس گواہ کو جھوٹا قرار دیا ہے جس نے زیادتی کی گواہی دی ہے۔ اور کاذب کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ اور اگر مدعی نے زیادہ مقدار کا دعویٰ کیا اور ایک گواہ نے کم مقدار کی گواہی اور دوسرے نے زیادہ مقدار کی گواہی دی پس اگر کم مقدار پر دونوں گواہ متفق ہوں لفظاً و معنی تو کم مقدار پر گواہی قبول ہوگی بالاتفاق جیسے کہ اس کی تفصیل سابق میں گزر چکی ہے۔

**وللقائل ان يقول:** شارح فرماتے ہیں کہ ان چار مسائل میں اگر دعویٰ جانب آخر سے ہو تو یہ دعویٰ دین کے مانند نہیں ہے۔ اس لئے کہ دین ثابت ہوتا ہے مدیون کے اقرار سے تو یہ بات ممکن ہے کہ مدیون نے ایک گواہ کے سامنے ایک ہزار کا اقرار کیا ہو اور دوسرے گواہ کے سامنے گیارہ سو کا اقرار کیا ہو تو دونوں کے درمیان توفیق دینا ممکن ہے۔ اور یہ بھی امکان ہے کہ مدعی کا اصل حق گیارہ سو ہو لیکن پھر مدعی علیہ (مدیون) نے ہزار پر جو اضافی مقدار ہے یعنی ایک سو روپے وہ مدیون نے ادا کر دیا ہو ایک گواہ کے سامنے اور دوسرے گواہ کو اس کا علم نہ ہو یا دائن نے مدیون کو ایک سو روپے معاف کر دیا ہو ایک گواہ کے سامنے اور دوسرے گواہ کو اس کا علم نہ ہو تو دعویٰ دین میں دونوں گواہوں کی گواہی میں توفیق دینا ممکن ہے۔ لیکن یہاں پر جو مسائل بیان کئے گئے ہیں اس میں اصل مقصود تو عقد ہے اور مال جو ثابت ہوتا ہے یہ عقد کا تابع ہو کر ثابت ہوتا ہے اور ایک گواہ نے یہ گواہی دی ہے کہ عقد ہزار پر ہوا ہے اور دوسرے گواہ نے گواہی دی ہے کہ عقد گیارہ سو پر ہوا ہے۔ اور ہزار کا عقد گیارہ سو کے عقد سے غیر ہے۔ تو گویا کہ دو عقد جمع ہو گئے اور ہر ایک عقد پر ایک گواہ ہے اور ایک گواہ کی گواہی سے عقد ثابت نہیں ہوتا اس لئے یہ گواہی قبول نہ ہوگی جیسے کہ طرف مقابل میں گواہی قبول نہیں ہوتی (یعنی دعویٰ اگر غلام کی جانب یا قاتل وغیرہ کی جانب سے ہو اور ثمن میں اختلاف ہو تو گواہی قبول نہیں ہوتی)۔

علامہ چلپی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہاں پر بھی یہ ممکن ہے ان لوگوں نے (مولیٰ، ولی مقتول وغیرہ) نے ایک گواہ کے

ساتنے ہزار کا اقرار کیا ہو کہ میں نے غلام کو آزاد کیا ہے ہزار کے عوض اور دوسرے گواہ کے ساتنے گیارہ سو کا اقرار کیا ہو کہ میں نے غلام کو آزاد کیا ہے گیارہ سو روپے کے عوض تو یہاں پر بھی توفیق دینا ممکن ہے اور یہ دعویٰ۔ دعویٰ دین کے مانند ہوگا ﴿واللہ اعلم﴾  
والاجارة كالبيع في اول المدة وكالدين بعدها اذ في اول المدة المقصود هو العقد فلا يقبل الشهادة وبعد المدة يكون الدعوى من الاجير وهو يدعى الاجرة فيكون كدعوى الدين فيقبل كما تقبل في دعوى الدين .

ترجمہ: اور اجارہ بیع کے مانند ہے اول مدت میں اور دین کے مانند ہے اس کے بعد اس لئے کہ اول مدت میں مقصود عقد ہوتا ہے تو گواہی قبول نہ ہوگی اور مدت کے بعد دعویٰ اجیر کی طرف سے ہوگا اور وہ اجرت کا دعویٰ کرتا ہے تو یہ دعویٰ دین کی طرح ہوگا اور قبول ہوگا جیسے کہ قبول ہوتا ہے دعویٰ دین میں۔

تشریح: مسئلہ (۷) مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ آپ نے اپنا گھر مجھے کرایہ پر دیا ہے اور اجیر (مالک) انکار کرتا ہے تو مدعی نے دو گواہ پیش کر دیئے کہ آپ نے گھر کرایہ پر دیا ہے لیکن ایک گواہ نے گواہی دی کہ مالک نے ایک ہزار کے عوض کرایہ پر دیا ہے اور دوسرے گواہ نے گواہی دی کہ گیارہ سو کے عوض کرایہ پر دیا ہے پس اگر یہ اختلاف اول مدت میں ہو یعنی منافع حاصل کرنے سے پہلے اختلاف پیدا ہو گیا تو یہ بیع کے مانند ہے یعنی جس طرح بیع اختلاف ثمن سے مختلف ہوتا ہے اسی طرح اجارہ بھی اختلاف ثمن سے مختلف ہوتا ہے۔ ایک ہزار کے عوض اجارہ اور ہے اور گیارہ سو کے عوض اجارہ اور ہے اسلئے کہ اول مدت میں مقصود عقد ہے اور عقد اختلاف ثمن سے مختلف ہوتا ہے گویا کہ دو اجارے جمع ہو گئے اور ہر ایک پر ایک گواہ ہے لہذا گواہی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ نصاب شہادت پورا نہیں ہے۔ لیکن اگر اختلاف ہو گیا منافع حاصل کرنے کے بعد تو پھر یہ دین کے مانند ہے۔ کیونکہ منافع حاصل کرنے کے بعد دعویٰ کرنے والا اجیر (مزدور) ہوگا اور اجیر اجرت کا دعویٰ کرتا ہے تو ایک گواہ نے ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے گیارہ سو کی گواہی دی اقل مقدار پر گواہی قبول ہوگی اس لئے کہ اس پر دونوں گواہ متفق ہیں جیسے کہ دین میں اقل مقدار پر گواہی قبول ہوتی ہے۔

وصح النكاح باللف استحساناً وقال اردت فيه ايضاً هذا هو القياس لان المقصود هو العقد من الجانبين فصار كالبيع وجه الاستحسان ان المال في النكاح تبع ولاختلاف فيما هو الاصل وهو العقد فيثبت لم وقع الاختلاف في التبع فيقتضى بالاقل ويستوى دعوى اقل المالين او اكثرهما في الصحيح وقد قيل ان الاختلاف في دعوى الزوجة اما في دعوى الزوج فلا تقبل اتفاقاً اذ المقصود هو العقد ولا المال وفي

جانب الزوجه يمكن ان يكون المقصود هو المال لكن الصحيح ان الاختلاف في الفصلين .

ترجمہ: اور نکاح صحیح ہے ہزار کے عوض استحساناً اور صاحبین نے فرمایا کہ رو ہے اس میں بھی یہی قیاس ہے اس لئے کہ مقصود عقد ہے جائین سے تو یہ بیع کے مانند ہو گیا استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مال نکاح میں تابع ہے اور جو اصل ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور وہ عقد ہے تو وہ ثابت ہوگا پھر اختلاف واقع ہو گیا تابع میں تو فیصلہ کیا جائے گا کم تر پر چاہے دعوی اقل مالین کا ہو یا اکثر کا دونوں برابر ہیں صحیح روایت میں اور کہا گیا ہے کہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ بیوی دعوی کرے رہا شوہر کا دعوی تو اس میں اختلاف نہیں ہے بلکہ قبول ہوگا بالاتفاق اس لئے کہ مقصود عقد ہے نہ کہ مال اور بیوی کی جانب میں ممکن ہے کہ مقصود مال ہو لیکن صحیح یہ ہے اختلاف دو صورتوں میں ہے۔

**تشریح: میاں بیوی کا اختلاف ہو مہر میں:**

مسئلہ (۸) مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت نے دعوی کیا کہ فلاں نے میرے ساتھ نکاح کیا ہے گیارہ سو روپے کے عوض اور شوہر کہتا ہے کہ نہیں بلکہ ہزار روپے کے عوض نکاح کیا ہے عورت نے گواہ پیش کر دیے لیکن ایک گواہ نے گواہی دی ہے کہ نکاح ہوا ہے ہزار کے عوض اور دوسرے گواہ نے گواہی دی کہ نکاح ہوا ہے گیارہ سو روپے کے عوض۔ تو اب قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ گواہی قبول نہ ہو جائے اور نکاح بھی ثابت نہ ہو جائے اور یہی صاحبین کا مسلک بھی ہے کیونکہ گواہوں کا اختلاف آگیا ہے عقد میں اس لئے کہ ہزار کے عوض نکاح اور ہے اور گیارہ سو روپے کے عوض نکاح اور ہے تو گویا کہ دو عقد نکاح جمع ہو گئے اور ہر ایک پر ایک گواہ ہے لہذا انصاف پورا نہ ہونے کی وجہ سے کوئی بھی عقد ثابت نہ ہوگا جیسے کہ بیع میں شمن کے اندر اختلاف سے بیع ثابت نہیں ہوتی اور گواہی رد ہوتی ہے اسی طرح یہاں نکاح میں بھی ہونا چاہئے۔

**امام صاحب کا مسلک اور استحسان کی وجہ:**

امام صاحب کا مسلک یہ ہے کہ نکاح کی صورت میں گواہی قبول ہوگی اگرچہ گواہوں نے مہر کی مقدار میں اختلاف کیا ہو۔ امام صاحب کا مسلک استحسان پر مبنی ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ گواہوں کا اختلاف آگیا ہے مال میں اور مال نکاح کے اندر تابع ہوتا ہے مقصود عقد نکاح ہوتا ہے اور عقد نکاح میں گواہوں کا کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ اختلاف تابع میں ہے اور تابع کے اندر اختلاف کرنے سے اصل (عقد نکاح) میں اختلاف کرنا لازم نہیں آتا لہذا عقد نکاح ثابت ہو جائے گا اور نکاح پر گواہی درست اور قبول ہوگی۔ جب نکاح میں گواہی درست ہے تو اب مہر میں اقل مقدار دی جائے گی کیونکہ اس پر دونوں گواہ متفق ہیں۔ چاہے مدعی اقل مقدار کا دعوی کرے یا اکثر کا یہی روایت صحیح ہے۔



بعض مشائخ کے نزدیک یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ دعویٰ عورت کی جانب سے ہو اس لئے کہ جب دعویٰ عورت کی جانب سے ہو تو ممکن ہے کہ مقصود مال ہو تو امام صاحب کے نزدیک نکاح پر گواہی قبول ہوگی اور صاحبین کے نزدیک قبول نہ ہوگی۔ لیکن اگر دعویٰ شوہر کی جانب سے ہو تو اس صورت میں بالاجماع شہادت قبول نہ ہوگی اس لئے شوہر کا مقصود تو عقد نکاح ہے اور عقد نکاح اختلاف مہر سے مختلف ہوتا ہے ہزار کے عوض نکاح اور ہے اور گیارہ سو کے عوض نکاح اور ہے اور ہر ایک پر ایک گواہ ہے۔ لہذا انصاب پورا نہ ہونے کی وجہ سے گواہی قبول نہ ہوگی اور عقد نکاح ثابت نہ ہوگا۔ لیکن صحیح روایت یہ ہے کہ اختلاف دونوں صورتوں میں ہے چاہے دعویٰ کرنے والا مرد ہو یا عورت۔ دونوں صورتوں میں اختلاف ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اصل نکاح پر گواہی قبول ہوگی اور مال تابع کے درجے میں ہوگا اور صاحبین کے نزدیک گواہی قبول نہ ہوگی اور نکاح ثابت نہ ہوگا۔

ولزم الجبر لشاهد الارث بقوله مات وترکہ میراثا له او مات وذالی ملکہ اوفی یدہ اذا قل الشہود  
کان هذا المورث هذا المدعی لا یقضی للوارث حتی یجر المیراث الی المدعی بقولہم مات وترکہ  
میراثا له الی اخرہ خلافا لابن یوسف فانہ لا یشرط الجبر عنده فان قال کان لابیہ اعارہ او اودعہ  
او اجارہ من فی یدہ جاز بلا جبر لان ید المستعیر والمودع والمستاجر قائمہ مقام یدہ فلا حاجة الی  
الجبر

ترجمہ: اور لازم ہے کہ چنانچہ میراث کے گواہ کیلئے اپنے اس قول سے کہ وہ مر گیا ہے اور یہ چیز اس کے لئے میراث میں چھوڑی  
ہے اور یا وہ مر گیا ہے اور یہ چیز اس کے ہاتھ میں تھی جب گواہوں نے کہا کہ یہ چیز اس مدعی کے مورث کی تھی تو فیصلہ نہ کیا جائے  
گا وارث کیلئے یہاں تک کہ کھینچ لے میراث مدعی کی طرف اپنے اس قول سے کہ وہ مر گیا ہے اور یہ چیز اس کیلئے بطور میراث  
چھوڑی ہے آخر تک خلاف ثابت ہے امام ابو یوسف کیلئے کیونکہ ان کے نزدیک کھینچنا شرط نہیں ہے پس اگر کہا کہ یہ چیز اس کے  
والد کی تھی جس کو عاریت پر یا بے یا وودیت رکھا ہے یا کرایہ پر دیا ہے اس شخص کو جس کے ہاتھ میں ہے تو جائز ہے کھینچنے کے بغیر  
اسلئے کہ۔ مستعیر، مودع، اور مستاجر کا ہاتھ اس کے ہاتھ کے قائم مقام ہے تو کوئی احتیاج نہیں ہے کھینچنے کی طرف۔

تشریح: میت کا مال وارث کی طرف منتقل نہ ہوگا جب تک میراث کو ثابت نہ کیا جائے:

اس مسئلہ کے سمجھنے کیلئے یہ ضابطہ کچھ لیجئے ضابطہ یہ ہے کہ حضرات طرفین کے نزدیک وارث کو مورث سے اپنے لئے ملکیت  
ثابت کرنے کیلئے دو شہادتیں پیش کرنی پڑتی ہے۔ ایک شہادت کے ذریعے مورث یعنی باپ کی ملکیت ثابت کرے گا۔ اور  
دوسری شہادت کے ذریعے مورث کی موت اور اپنے لئے میراث کا ہونا ثابت کرے گا۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک صرف



ایک شہادت پیش کرنا پڑے گا یعنی صرف یہ ثابت کرے گا کہ یہ چیز میرے مورث کی ملکیت ہے پس جس شہادت سے مورث کی ملکیت ثابت ہوگئی اس شہادت وارث کی ملکیت بھی ثابت ہو جائے گی اس کیلئے الگ شہادت پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس ضابطہ کے بعد اب صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد مرگیا خالد کی موت کے بعد خالد کے بیٹے ماجد نے کہا کہ میرا باپ مرگیا ہے اور اس کی ملکیت میں جو جائیداد ہے وہ مجھے ملنی چاہئے کیونکہ وہ میرے والد کی ملکیت ہے اور اس بات پر اس نے گواہ بھی پیش کر دئے کہ وہ جائیداد میرے والد کی ملکیت ہے اور گواہوں نے یہ گواہی دی کہ وہ جائیداد ماجد کے والد کی ملکیت ہے تو ماجد کی اتنی بات پر جائیداد اس کو حوالہ نہ کی جائے گی بلکہ ماجد کو کہا جائے گا اس بات پر بھی گواہ پیش کرو کہ وہ اس بات کی گواہی دیدے کہ آپ کے والد نے یہ جائیداد آپ کیلئے بطور میراث چھوڑی ہے جب گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس کا والد مرگیا ہے اور اس نے یہ جائیداد ماجد کیلئے بطور میراث چھوڑی ہے یا جب وہ مر رہا تھا تو یہ جائیداد اس کی ملکیت میں تھی یا اس کے قبضے میں تھی جب انہوں نے ایسی گواہی دیدی تو پھر جائیداد ماجد کو حوالہ کر دیا جائے گا۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جریعہ مدعی کی طرف کھینچنا ضروری نہیں ہے بلکہ صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ جب گواہوں نے مورث کیلئے گواہی دیدی تو یہ بھیہ وارث کی ملکیت کیلئے گواہی ہوگئی۔

اور اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ یہ جائیداد خالد (میت) کی ملکیت ہے اس نے عمران (قابض) کو بطور عاریت دی ہے، یا اس کے پاس مانت رکھی ہے، یا اس کو کرایہ پر دی ہے۔ یعنی قابض کا قبضہ بینہ کے ذریعے ثابت کر دیا ہے کہ قابض کو مورث نے دیا ہے تو اس صورت میں وارث کیلئے ملکیت ثابت ہو جائے گی مزید گواہی پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لئے کہ مستحکم، مودع، اور مستأجر کا قبضہ مورث کے قبضے کے قائم مقام ہے۔ یعنی ان لوگوں کا قبضہ درحقیقت مورث کا قبضہ ہے اور جب مورث کا قبضہ ثابت ہو گیا تو مورث کی ملکیت بھی ثابت ہوگئی اور جب مورث یعنی مدعی کے باپ کی ملکیت ثابت ہوگئی تو مورث کی موت کے وقت ملکیت خود بخود وارث (ماجد) کی منتقل ہو جائے گی وارث کی ملکیت ثابت کرنے کیلئے کسی بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

ولو شهد ابید حی منذ کذا ردت ای شهدا لله فی ید المدعی منذ شهر والحال انه لیس فی ید المدعی عند الدعوی لا تقبل لان الید متنوعۃ الی ید ملک و ید امانۃ و ید ضمان فتعذر القضاء باعادة الید المعجور ل و عند ابی یوسف تقبل وان اقر المدعی علیہ بذلک او شهدا بالہ اقر بید المدعی صح ل ان جهالة المقر به لا تمنع صحة الاقرار.

ترجمہ: اور اگر گواہی دی دونوں نے ایک زندہ آدمی کے قبضہ کی اتنی مدت سے تو مرد ہوگی یعنی گواہی دی دونوں نے کہ یہ چیز مدعی کے قبضہ میں ہے ایک ماہ سے اور حال یہ ہے کہ دعوے کے وقت مدعی کے قبضہ میں نہیں ہے تو قبول نہ ہوگی اس لئے کہ قبضہ کی کئی قسمیں ہیں ملکیت کا قبضہ ہے، امانت کا قبضہ، اور ضمان کا قبضہ، پس مجہول قبضہ کے اعادہ حکم کرنا حذر ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قبول ہوگی اور اگر مدعی علیہ نے اس کا اقرار کیا اور یا گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اقرار کیا ہے مدعی کے قبضہ کا تو یہ صحیح ہے اس لئے کہ مقررہ کا مجہول ہونا اقرار کی صحت کیلئے مانع نہیں ہے۔

### تشریح: قبضہ کے اقسام:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید کے قبضہ میں ایک مکان ہے خالد نے زید پر دعویٰ کیا کہ یہ مکان میرا ہے اور زید (مدعی علیہ) نے انکار کیا کہ مکان تیرا نہیں ہے پس خالد (مدعی) نے اس بات پر گواہ پیش کر دئے کہ مکان میرا ہے اور گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مکان خالد (مدعی) کا ہے اس لئے کہ ایک ماہ پہلے یہ مکان خالد (مدعی) کے قبضہ میں تھا لہذا امکان مدعی کا ہے۔ حالانکہ فی الحال مکان مدعی کے قبضہ میں نہیں ہے تو گواہوں کی یہ گواہی قبول نہ ہوگی اور مکان مدعی علیہ یعنی قابض (زید) کے پاس چھوڑ دیا جائیگا۔ اور یہ طرفین کا مسلک ہے۔ اس لئے کہ فی الحال مدعی کا قبضہ موجود نہیں ہے اور ماضی میں جس قبضہ کی گواہی دی گئی ہے وہ تین طرح کا ہو سکتا ہے (۱) مالکانہ قبضہ یعنی یہ مکان مدعی کے قبضہ میں اس لئے ہو کہ مدعی اس کا مالک تھا۔ (۲) امانت کا قبضہ یعنی یہ مکان مدعی کے قبضہ میں بطور امانت تھا (۳) ضمان کا قبضہ یعنی یہ مکان مدعی کے قبضہ میں بطور غصب تھا یعنی مدعی نے اس کو غصب کیا تھا بہر حال جب ایسا ہے تو مدعی کا قبضہ مجہول ہوا اور یہ گواہی مجہول چیز پر قائم ہوئی اور مجہول چیز کے بارے میں قاضی کا حکم کرنا حذر ہے۔ پس قیام جہالت کے ساتھ اس قبضہ کے اعادہ کا حکم کرنا بھی حذر ہوگا یعنی مدعی علیہ (قابض) کا قبضہ ختم کر کر مکان دوبارہ مدعی کے قبضہ میں دینا یہ کام کرنا بھی حذر ہوگا اور مکان مدعی کو واپس نہ کیا جائے گا بلکہ مدعی علیہ (قابض) کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی مکان مدعی کو واپس کر دیا جائے گا گواہوں کی یہ گواہی کہ ہم نے ایک ماہ پہلے مدعی کے قبضہ میں دیکھا تھا یہ گواہی قبول ہوگی۔

وان اقرار المدعی علیہ بذلک: مسئلہ یہ ہے کہ جب گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مکان مدعی کا اسلئے ہے کہ ایک ماہ پہلے یہ مکان مدعی کے قبضہ میں تھا تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ لیکن اگر مدعی علیہ نے خود اقرار کر لیا کہ یہ مکان مدعی کے قبضہ میں تھا۔ یا گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مدعی علیہ نے یہ اقرار کر لیا ہے کہ یہ مکان مدعی کے قبضہ میں تھا تو ان دونوں صورتوں میں مکان مدعی

کو واپس کر دیا جائے گا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ مقربہ کی جہالت۔ صحت اقرار کیلئے مانع نہیں ہے کیونکہ گواہوں نے جس چیز کی گواہی دی ہے وہ اقرار ہے اور اقرار ایک معلوم چیز کا نام ہے تو اقرار معلوم ہے اگرچہ مقربہ یعنی نوعیت قبضہ مجہول ہے اور مقربہ کی جہالت صحت اقرار کیلئے مانع نہیں ہے۔

وتقبل الشهادة على الشهادة الا في حدود و شرط لهاتعدر حضور الاصل بموت او مرض او سفر  
وعند ابی یوسف يكفي مسافة ان غدا لا يبيت الى اهله وشهادة عدد عن كل اصل لا تغاير فرعى.  
هذا وذلك خلافاً للشافعى اذ عنده لا بد من اربعة يشهد الثان عن هذا و الثان عن ذلك وعندنا يكفي  
الان يشهدان عن هذا ويشهدان عن ذلك.

ترجمہ: اور قبول ہوتی ہے گواہی پر گواہی مگر حد اور قصاص میں اور شرط ہے اس کیلئے کہ اصل گواہوں کا حاضر ہونا معذور ہو موت کی وجہ سے یا مرض، یا سفر کی وجہ سے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اتنی مسافت کافی ہے کہ اگر مریض کو گھر سے نکلے تو رات کو گھر نہ آ سکے اور عدد کی گواہی (شرط ہے) ہر ایک اصل سے نہ کہ (شرط نہیں ہے) اس کے فرع کا اُس کے فرع سے متفاضر ہونا خلاف ثابت ہے امام شافعیؒ کیلئے کیونکہ ان نزدیک ضروری ہے کہ چار ہوں دو اس سے گواہی دیں اور دو اُس سے گواہی دیں۔ اور ہمارے نزدیک کافی ہے دو جو اس سے بھی گواہی دیں اور اُس سے بھی گواہی دیں۔

تشریح: گواہی پر گواہی کس صورت میں قبول ہوتی ہے اور کس صورت میں قبول نہیں ہوتی اس کی تفصیل:  
شہادت علی الشہادت قیاساً جائز نہیں ہے اس لئے کہ شہادت عبادت بدنی ہے اور عبادت بدنی میں نیابت جاری نہیں ہوتی۔ لیکن استحساناً جائز ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شہادت علی الشہادت کی اشد ضرورت ہے اس لئے کہ کبھی کبھار ایسا ہوتا ہے کہ اصل گواہ کا حاضر ہونا معذور ہوتا ہے موت کی وجہ سے یا بیماری کی وجہ سے یا سفر کی وجہ سے۔ پس اگر فرع کی گواہی کی اجازت نہ دی جائے تو لوگوں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے اور لوگوں کے حقوق کو ضائع ہونے سے بچانا واجب ہے لہذا شہادت علی الشہادت جائز قرار پائی۔ لیکن اس میں کچھ نہ کچھ تبدل کا شبہ ہے اس وجہ سے حدود اور قصاص میں شہادت علی الشہادت قبول نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ حدود اور قصاص شبہ سے ساقط ہوتے ہیں۔

شہادت علی الشہادت کے قبول ہونے کے شرائط:

شہادت علی الشہادت کے قبول ہونے کیلئے یہ شرائط ہیں

(۱) یہ کہ اصول کا حاضر ہونا محذور ہو موت کی وجہ سے یعنی اصول مر گئے ہوں، یا مرض کی وجہ سے یعنی اصول ایسے بیمار ہوں کہ مجلس قضاء میں حاضر نہیں ہو سکتے، یا سفر کی وجہ سے یعنی مدت سفر پر ہو، حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ کافی ہے کہ گواہ اگر گواہی کیلئے صبح گھر سے نکل جائے تو شام کو واپس گھر نہیں آ سکتا تو یہ بھی ایک قسم کا عذر ہے اگرچہ مدت سفر نہ ہو لہذا اس صورت میں فروع گواہی دے سکتے ہیں۔

(۲) یہ کہ عدد شرط ہے یعنی ہر اصل گواہ کی گواہی پر دو فروعی گواہ موجود ہوں۔ اب اس کی دو صورتیں ایک یہ کہ ایک اصل گواہ کی گواہی پر دو الگ فروع موجود ہوں اور دوسرے اصل گواہ کی گواہی پر دو الگ فروع موجود ہوں۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں فروع ایک اصل کی گواہی پر بھی گواہی دیں اور دوسرے اصل کی گواہی پر بھی گواہی دیں یعنی احناف کے نزدیک ایک کے فرعیین کا دوسرے کے فرعیین سے متفاخر ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ دو فروع ہر ایک کے لئے گواہی دے سکتے ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک فروع کا چار ہونا ضروری ہے دو فروع ایک اصل کی گواہی پر گواہی دیں اور دو اور فروع دوسرے اصل کی گواہی پر گواہی دیں۔ جبکہ ہمارے نزدیک دو فروع کافی ہیں جو ایک بار ایک اصل کی گواہی پر گواہی دیں اور دوسری بار دوسرے اصل کی گواہی پر گواہی دیں۔ ایک دوسرے سے متفاخر ہونا ضروری نہیں ہے۔

و یقول الاصل اشہد علی شہادتہ انی اشہد بكذا والفرع یقول اشہد ان فلانا اشہدنی علی شہادہ  
بكذا او قال اشہد علی شہادتہ بذلك بعض المشائخ طولوا الکلام وقالو ا یقول الاصل  
اشہد بكذا وانا اشہدک علی شہادتہ فاشہد علی شہادتہ وفيہ خمس شینات و یقول الفرع  
اشہد بكذا ان فلانا اشہد عندی بكذا فاشہدنی علی شہادہ بكذا و امرنی ان اشہد علی شہادہ  
وانا اشہد علی شہادہ بذلك وفيہ ثمانی شینات والاحسن الاقصر قول ابی جعفر ان یقول الاصل  
اشہد علی شہادتہ بكذا و یقول الفرع اشہد علی شہادہ فلان بكذا من غیر احتیاج الی ذکر زیادۃ و علیہ  
فتویٰ الامام السرخسیؒ .

ترجمہ: اور اصل کہے کہ تو میری گواہی پر گواہ بن جا کہ میں اس بات پر گواہی دیتا ہوں۔ اور فرع کہے کہ میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ فلاں نے مجھے گواہ بنایا ہے اپنی گواہی پر اس معاملے میں یا یہ کہے کہ تو میری گواہی پر گواہ بن جا اس معاملے میں بعض مشائخ نے کلام کو لمبا کیا ہے اور کہا ہے کہ اصل کہے کہ تو اس پر گواہ بن جا اور میں آپ کو اپنی گواہی پر گواہ بناتا ہوں لہذا تو میری گواہی پر گواہ بن جا اور اس میں پانچ شین ہیں۔ اور فرع کہے کہ میں اس پر گواہی دیتا ہوں کہ فلاں نے میرے

سامنے اس بات پر گواہی دی ہے اور مجھے اپنی گواہی پر گواہ بنایا ہے اس میں اور مجھے حکم کیا ہے کہ میں اس کی گواہی پر گواہی دیدوں اور میں اس کی گواہی پر گواہی دیتا ہوں اس معاملے میں اور اس میں آٹھ شہین ہیں اور اس میں بہتر قول امام ابو جعفر کا ہے کہ اصل کہے کہ میری گواہی پر گواہ بن جا اس معاملے میں اور فرع کہے کہ میں فلاں کی گواہی پر گواہی دیتا ہوں اس معاملے میں زیادتی کی طرف کوئی حاجت نہیں ہے اور اسی پر امام سرحی کا فتویٰ ہے۔

**تشریح:** شہادت علی الشہادت کا طریقہ: شہادت علی الشہادت کا طریقہ یہ ہے کہ شہد اصل فرع سے کہے کہ تو میری گواہی پر گواہ بن جا کہ فلاں بن فلاں نے میرے سامنے اس بات کا اقرار کیا ہے اس میں تکمیل یعنی فرع کو گواہ بنانا ضروری ہے اس لئے کہ فرع اصل کا نائب ہے اور نائب کو جب تک نائب نہ بنایا گیا ہو اس وقت تک وہ نائب نہیں ہو سکتا اس لئے فرع کو نائب بنانا ضروری ہے۔ اور فرع گواہی دیتے وقت یہ کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں نے مجھے اپنی گواہی پر گواہ بنایا ہے کہ میں اس بات کی گواہی دوں کہ فلاں کا فلاں پر یہ حق لازم ہے۔

**شہادت علی الشہادت کے تین طریقے ہیں:**

(۱) طویل عبارت کے ساتھ اس طریقے پر کہ اصل اپنے کلام میں پانچ شہین استعمال کرے۔ اس طرح کہ اصل کہے کہ „اشہد بكذا وانا اشهدک علی شہادتہ فاشہد علی شہادتہ“۔ اور فرع اپنے کلام میں آٹھ شہین استعمال کرے اس طرح کہ فرع کہے کہ „اشہد بكذا ان فلانا شہد عندی بكذا فاشہدنی علی شہادته بكذا و امرنی ان اشہد علی شہادته وانا اشہد علی شہادته“۔ اس میں آٹھ شہین استعمال ہوئے ہیں یہ سب سے طویل عبارت ہے جو بعض مشائخ نے اختیار کیا ہے۔

(۲) متوسط عبارت۔ جو متن میں مذکور ہے۔

(مختصر عبارت جو امام ابو جعفرؑ نے ذکر کی ہے اور جس پر امام سرحیؒ نے فتویٰ دیا ہے وہ یہ ہے کہ اصل کہے کہ „اشہد علی شہادتہ بكذا“۔ اور فرع کہے کہ „اشہد علی شہادۃ فلان بكذا“۔ یہ سب سے مختصر عبارت ہے اس سے بھی مقصود ادا ہوتا ہے لہذا جو کسی بھی عبارت ادا کی جائے مقصود ادا ہو جائے گا۔

فان عدل الفرع اصلہ صح کا حد الشاہدین الآخر وان سکت عنہ ینظر فی حالہ ای ینظر القاضی فی حال الاصل فان ثبت عدالتہ تقبل شہادۃ فرعہ ہذا عند ابی یوسف وعند محمد لا تقبل اذ لا شہادۃ الا بالعدالة فاذا لم یعرف الفرع عدالة الاصل بل یشرط ان یثبت ذلک عند القاضی فان ثبت عنده یقبلہ



والا لا وان انکر الاصل شہادۃ بطلت شہادۃ فرعہ .

ترجمہ: پس اگر فرع نے اپنے اصل کی تعدیل کی تو صحیح ہے جیسے کہ ایک گواہ نے دوسرے کی تعدیل کی اور اگر وہ خاموش رہا اس سے تو قاضی دیکھ لے اس کے حال میں یعنی قاضی نظر کرے اصل کے حال میں پس اگر اس کی عدالت ثابت ہوگئی تو اس کے فرع کی گواہی قبول ہوگی یہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک قبول نہ ہوگی اس لئے کہ گواہی نہیں ہے مگر عدالت سے پس جب فرع کو اصل کی عدالت معلوم نہ ہو تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی تو فرع کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی ہم کہتے ہیں کہ شرط نہیں ہے کہ فرع کو اصل کی عدالت معلوم ہو بلکہ شرط یہ ہے کہ یہ ثابت ہو جائے قاضی کے پاس پس اگر قاضی کے پاس ثابت ہو گیا تو قبول کرے گا ورنہ نہیں۔

تشریح: اگر شہود فرع نے شہود اصل کی تعدیل کی تو جائز ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر شہود فرع نے شہود اصل کی گواہی پر گواہی دی تو اس کی چار صورتیں ہیں (۱) یہ کہ قاضی کو اصول اور فروع سب کی عدالت معلوم ہو (۲) یہ کہ قاضی کو نہ اصول کی عدالت معلوم ہو اور نہ فروع کی (۳) یہ کہ اصول کی عدالت معلوم ہو لیکن فروع کی عدالت معلوم نہ ہو (۴) یہ کہ فروع کی عدالت معلوم ہو لیکن فروع کی عدالت معلوم نہ ہو۔

پہلی صورت میں قاضی بلا تا مل فیصلہ کر سکتا ہے۔ دوسری صورت میں قاضی پر لازم ہے کہ فروع اور اصول سب کی عدالت کے بارے میں تحقیق کرے۔ اور تیسری صورت میں صرف فروع کی عدالت کے بارے میں تحقیق کرے۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ جب قاضی کو اصول کی عدالت معلوم نہ ہو اور فروع نے اصول کی تعدیل کی یعنی فروع نے قاضی کو بتلادیا کہ ہمارے اصول عادل ہیں تو یہ تہذیبیہ جائز ہے اور قاضی اس کو قبول کرے گا وجہ: وجہ اس کی یہ ہے کہ فروع اہل تہذیب ہے جیسے کہ فروع کے غیر اصول کا تہذیبیہ کر سکتا ہے اسی طرح فروع بھی اصول کا تہذیبیہ کر سکتے ہیں۔

اسی طرح جب دو آدمیوں نے گواہی دی جس میں ایک گواہ کا عادل ہونا قاضی کو معلوم ہو لیکن دوسرے گواہ کا عادل ہونا قاضی کو معلوم نہ ہو تو اس صورت میں ایک گواہ دوسرے گواہ کی تعدیل کر سکتا ہے۔ اس لئے کہ گواہ بھی تہذیبیہ کا اہل ہے لہذا جس طرح ایک دوسرا آدمی گواہ کا تہذیبیہ کر سکتا ہے اسی طرح ایک گواہ بھی دوسرے گواہ کا تہذیبیہ کر سکتا ہے۔

لیکن اگر فروع نے اصول کی تعدیل بیان نہ کی بلکہ فروع خاموش رہے یا انہوں نے کہا کہ ہمیں اصول کا عادل ہونا معلوم نہیں ہے۔ تو پھر بھی فروع کی گواہی جائز ہے لیکن قاضی پر لازم ہے کہ وہ خود اصول کی تعدیل کرے پس جب قاضی نے تحقیق کی اور



اصول کی عدالت ثابت ہوگئی تو فروغ کی گواہی قبول ہو جائے گی اور قاضی اس کے مطابق فیصلہ صادر کرے گا۔ یہ حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے کہ اگر فروغ کو اصول کی عدالت معلوم نہ ہو تب بھی فروغ کی گواہی کی بناء پر فیصلہ کرنا جائز ہے۔ لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب تک فروغ کو اصول کی عدالت معلوم نہ ہو اس وقت فروغ کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اصول کی شہادت اس وقت تک شہادت نہیں ہے جب تک اصول کی عدالت ثابت نہ ہو جائے۔ یعنی اصول کی شہادت عدالت سے شہادت بن جاتی ہے جب اصول کی عدالت معلوم نہ ہو تو ان کی شہادت، شہادت نہیں ہے جب ان کی شہادت، شہادت نہیں ہے تو فروغ کی طرف سے ان کی شہادت کا نقل کرنا بھی متحقق نہ ہوگا اور جب فروغ کی طرف اصول کی شہادت کا نقل کرنا متحقق نہ ہو تو فروغ کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل: یہ ہے کہ شہود فروغ پر صرف شہادت نقل کرنا لازم ہے اپنے اصول کی تعدیل کرنا یا ان کی عدالت معلوم کرنا فروغ پر لازم نہیں ہے یعنی فروغ کیلئے یہ شرط نہیں ہے کہ فروغ کو اصول کی عدالت بھی معلوم ہو۔ ہاں قاضی کے دربار میں فروغ کی گواہی قبول ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ قاضی کو اصول کی عدالت معلوم ہو۔ پس جب قاضی کو اصول کی عدالت معلوم ہوگئی تو فروغ کی گواہی قبول ہو جائے گی اور اگر قاضی کو اصول کی عدالت معلوم نہ ہوئی تو فروغ کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔

وان انکار الاصل: مسئلہ یہ ہے کہ اگر اصول نے شہادت کا انکار کیا یعنی اصول نے یہ کہا کہ اس مقدمہ میں ہماری گواہی نہیں ہے اور پھر فروغ نے ان کی شہادت پر شہادت دیدی تو فروغ کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اس لئے کہ شہادت سے انکار کرنا درحقیقت تحمیل یعنی اپنی گواہی پر گواہ بنانے سے انکار کرنا ہے حالانکہ شہود فروغ کی شہادت قبول ہونے کیلئے تحمیل شرط ہے پس جب اصول نے شہادت سے انکار کیا تو گویا کہ انہوں نے تحمیل سے انکار کیا اور جب تحمیل سے انکار کیا تو فروغ نائب نہ ہوئے اور جب فروغ نائب نہ ہوئے تو فروغ کی گواہی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ فروغ کی گواہی تو نائب ہونے کی حیثیت سے قبول ہوتی ہے۔

ولو شهدا عن النین علی عزة بنت عز المضری وقالوا خبرانا بمعرفتها وجاء المدعی بامرأة لم

یدریا انها ہی ام لا قیل له ہات شاہدین انها عزة اعلم ان الغرض من هذه السئلة انه لا یشرط ان یعرف الفرع المشہود علیہ بل یقال للمدعی ہات شاہدین یشہدان ان الذی احضرته هو المشہود علیہ و لیس الغرض انه اذا شہدا علی فلانة بنت فلان المضری یكون النسبة تامة یكون الشہادة مقبولة لانه اذا لم یذكر الجد فلا بد ان ینسب الی السكة الصغیرة او الی الفخذ ای الی القبيلة الخاصة لیتم النسبة و یقبل الشہادة عند ابی حنیفة و محمد خلافا لابی یوسف فان ذکر الجد لا یشرط عنده فلا یشرط

ما یقوم مقامہ من ذکر السکۃ والفخذ و کذا الکتاب الحکمۃ ای اذا جاء کتاب القاضی الی القاضی ولا یعرف الشہود المشہود علیہ قبل للمدعی ہات شاہدین ان ہذا هو المشہود علیہ فان قال فیہا المضریۃ لم یجز حتی ینسابا الی فخذہا ای قال فی الشہادۃ علی الشہادۃ والکتاب الحکمۃ المضریۃ لم یجز لان ہذہ النسبۃ عامۃ لم اعلم ان ہذا فی العرب اما فی العجم فلا یشرط ذکر الفخذ لانہم ضیعوا النسابہم بل ذکر الصناعۃ یقوم مقام ذکر الجذ.

ترجمہ: اور اگر گواہی دی دو آدمیوں نے دو کی طرف سے عہہ بنت عز مضر پر اور دونوں نے یہ کہا کہ یہ انہوں نے ہمیں خبر دی ہے اس کی معرفت کی اور مدعی ایک عورت لے کر آیا ان دونوں کو معلوم نہیں ہے کہ یہ وہی ہے یا نہیں۔ تو مدعی سے کہا جائے گا کہ دو گواہ لاؤ اس بات پر کہ یہ عہہ ہے جان لو کہ غرض اس مسئلہ سے یہ ہے کہ شرط نہیں ہے کہ فروغ مشہود علیہ کو پہچان لے بلکہ مدعی سے کہا جائے گا کہ دو گواہ لاؤ جو یہ گواہی دیں کہ جس کو آپ نے حاضر کیا ہے یہ مشہود علیہ ہے۔ اور یہ غرض نہیں ہے کہ جب دونوں نے گواہی دیدی فلا نہ بنت فلان مضر پر تو نسبت تام ہو جائے گی اور شہادت مقبول ہو جائے گی اسلئے کہ جب دادا کا ذکر نہ کیا ہو تو ضروری ہے کہ ایک چھوٹی گلی کی طرف منسوب کریں یا فخذ کی طرف یعنی خاص قبیلہ کی طرف تاکہ نسبت تام ہو جائے اور شہادت قبول ہو جائے امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک خلاف ثابت ہے امام ابو یوسف کیلئے اس لئے دادا کا ذکر شرط نہیں ہے ان کے نزدیک تو جو اس کا قائم مقام ہے یعنی فخذ اور سکۃ وہ بھی شرط نہ ہوگا اور اسی طرح کتاب حکمی بھی ہے یعنی قاضی کا خط آجائے قاضی کے پاس اور گواہ مشہود علیہ کو نہیں پہچانتے تو مدعی کو کہا جائے گا کہ دو گواہ لاؤ کہ یہ مشہود علیہ ہے پس اگر کہا دونوں نے اس میں کہ مضر یہ تو جائز نہیں ہے یہاں تک کہ منسوب کریں فخذ کی طرف یعنی شہادت علی الشہادت اور کتاب حکمی میں کہا کہ مضر یہ تو جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ نسبت عام ہے اور پھر جان لو کہ یہ عرب میں ہے اور رہا عجم میں تو شرط نہیں ہے فخذ کا ذکر اس لئے کہ انہوں نے اپنا نسب ضائع کر دیا ہے بلکہ کارگیری کا ذکر جد کے قائم مقام ہے۔

تشریح: فروغ نے اصول کی شہادت پر شہادت دیتے وقت مشہود علیہ کی معرفت سے انکار کیا تو مدعی دو گواہ مزید پیش کرے گا تاکہ مشہود علیہ کی معرفت ظاہر ہو جائے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو فروغ نے گواہی دی اصول کی گواہی پر عہہ بنت عز مضر کی خلاف اور فروغ نے یہ کہا کہ ہمارے اصول نے ہم کو خبر دی ہے کہ وہ عہہ بنت عز مضر کو پہچانتے ہیں اور مدعی نے ایک عورت کو پکڑ کر لایا کہ یہ عہہ بنت عز مضر ہے اور

فروع کو یہ معلوم نہیں ہے یہ وہی عزم ہے جس کو ہمارے اصول پہچانتے ہیں یا کوئی دوسری عورت ہے تو قاضی فوری فیصلہ نہ کرے گا بلکہ قاضی مدعی سے کہے گا کہ تم دو گواہ اور اس بات پر پیش کرو جو اس بات کی گواہی دیں کہ جو عورت تم نے پکڑ کر لائی ہے یہ عزم بنت عزمضری ہے۔ پس اگر مدعی نے دو گواہوں سے اس عورت کا وہ نسب ثابت کر دیا جو پہلے گواہوں نے اپنی گواہی میں ذکر کیا ہے تو پھر قاضی اس گواہی کے مطابق عورت کے خلاف فیصلہ صادر کرے گا۔

عبارت کی غرض: اس مسئلہ کو یہاں پر لانے سے مصنف کی غرض یہ ہے کہ یہ بات ضروری نہیں ہے کہ فرع کو مشہود علیہ معلوم ہو بلکہ یہ کافی ہے کہ فرع یہ کہے کہ ہمارے اصول کو مشہود علیہ معلوم ہے لیکن ہم مشہود علیہ کو نہیں پہچانتے یہ اب ذمہ داری مدعی کی ہے کہ مدعی دو اور گواہوں کے ذریعہ یہ بات ثابت کرے کہ جس کو میں نے حاضر کیا ہے یہی وہ مشہود علیہ ہے جس کو تمہارے اصول پہچانتے ہیں اور جس کے خلاف تم گواہی دے رہے ہو۔ عبارت کی غرض بس یہی ہے۔

اور یہ غرض نہیں ہے کہ جب گواہوں نے کہا کہ عزم بنت عزمضری تو اس سے نسبت تام ہو جائے گی اور گواہی قبول ہو جائے گی یعنی نفس مدعی کے نام لینے یا اس کے والد کے نام لینے سے اگر معرفت حاصل نہ ہوتی ہو تو اس پر اکتفاء نہ کیا جائے گا بلکہ دادا پر دادا کا نام لیا جائیگا تاکہ معرفت کامل ہو جائے اور اگر دادا پر دادا کے نام لینے سے بھی معرفت حاصل نہ ہوتی ہو تو پھر ضروری ہے کہ ایک خاص قبیلے کا نام لیا جائے یا ایک گلی محلے کا نام لیا جائے جس میں وہ رہتا ہے اس لئے کہ مقصود تو اس کی معرفت اور پہچان ہے اور وہ کبھی اس سے بھی حاصل ہوتی ہے۔ جب باپ دادا کا نام لے لیا یا اسکے یعنی گلی اور محلے کا نام لے لیا تو حضرات طرفین کے نزدیک گواہی قبول کی جائے گی مزید کسی بیان کی ضرورت نہ ہوگی اس لئے کہ اس قدر پر عام طور سے معرفت حاصل ہو جاتی ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نسبت بیان کرتے وقت صرف باپ کا ذکر کافی ہے دادا کے نام لینے کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح فقہ جوداد کا قائم مقام ہے اس کے ذکر کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ اور سکے یعنی محلہ جو دادا کے نام کے قائم مقام ہے اس کے ذکر کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

قاضی کا خط قاضی کے نام پر اس میں بھی مدعی سے مزید گواہوں کا مطالبہ کیا جائے گا برائے معرفت مشہود علیہ صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شہر کے قاضی نے دوسرے شہر کے قاضی کے نام پر خط لکھا کہ دو گواہوں نے میرے سامنے اس بات کی گواہی دی ہے زید (مدعی) کے خالد (مدعی علیہ - مشہود علیہ) پر دو ہزار روپے ہیں اب چونکہ خالد آپ کے قلم رو میں ہے لہذا جب یہ خط آپ کو پہنچ جائے تو آپ مدعی علیہ سے یہ رقم لے کر مدعی کو سپرد کر دے جب قاضی مکتوب الیہ کو یہ خط پہنچا اور مدعی نے ایک شخص کو پکڑ کر لایا کہ یہ خالد ہے (مشہود علیہ ہے) اور وہ انکار کرتا ہے کہ میں خالد یعنی مدعی علیہ نہیں ہوں تو قاضی

مدعی سے کہے گا کہ حضرت تم دو گواہ اور پیش کرو جو اس بات کی گواہی دیں کہ جس شخص کو تم نے پیش کیا ہے یہ وہی خالد (مدعی علیہ) ہے جس کے بارے میں قاضی کا تب نے خط بھیجا ہے۔

نسبت عام کافی نہیں ہے بلکہ نسبت خاص کا ذکر ضروری ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ شہادت علی الشہادت یا کتاب القاضی الی القاضی میں صرف یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ عہد بنت عہد المضر یہ اس لئے کہ مضر ایک عام قبیلہ ہے۔ بلکہ ضروری ہے کہ اس قبیلے کے ایک فخذ یعنی خاص شاخ کی طرف نسبت کرے۔ اس لئے کہ نسبت عامہ سے تیز حاصل نہیں ہوتی بلکہ نسبت خاصہ سے تیز حاصل ہوتی ہے۔

اعلم ان هذا في العرب: شارح فرماتے ہیں کہ نسبت عام اور نسبت خاص کا ذکر اور تفصیل عرب میں ہے عجم میں اس تفصیل کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ عجم نے اپنا نسب ضائع کر دیا ہے بلکہ عجم کے اندر پٹھے کا ذکر جدا اور فخذ کے ذکر کے قائم مقام ہے۔

ثم اعلم: اس بات کو یاد رکھو کہ لوگ اس کو عرب کہتے ہیں جو عربی بولتے ہیں حالانکہ کتابوں کی اصطلاح میں عرب وہ ہے جن کا نسب عربوں سے ملتا ہے لہذا ہمارے پاکستان میں جو شیخ خاندان ہے، یا سید خاندان ہے، یا قاروقی، یا عثمانی خاندان ہے یہ سب عرب ہے کیونکہ ان کا نسب عربوں سے ملتا ہے۔ اگرچہ ان کو عربی نہیں آتی۔ بلکہ اس زمانے میں تو پٹھے کا رواج ہی ختم ہو گیا ہے اور سرکاری کاغذات میں لوگوں کو پیش اور کب سے نہیں پہچانا جاتا بلکہ نسب اور خاندان سے پہچانا جاتا ہے۔ اس بارے ہمارے محشی یعنی صاحب عمدہ الرعا یہ اس بات پر بہت سخت ناراض ہوتے ہیں کہ عجم نے اپنا نسب ضائع کر دیا ہے بلکہ فرماتے ہیں الحمد للہ عجموں کا نسب اسی طرح محفوظ ہے جیسے کہ عربوں کا نسب محفوظ ہے جا بجا انہوں نے حاشیہ میں اس کا بات کا اظہار کیا ہے

ومن اقرانه شهد زور اشهر ولم يعزر فان شريحا كان يشهرو ولا يعزر فيبعثه الى سوقه ان كان سوقيا والى قومه ان لم يكن سوقيا عند اجتماعهم فيقول انا اخذناه شاهد زور فاحلوه وحلوه الناس وقالوا يوجعه ضربا ويحبسه وهو قول الشافعي فان عمر ضرب شاهد الزور اربعين سوطا وسخم وجهه وقد قبل انما وضع المسئلة في الاقرار لان شهادة الزور لا تعلم الا بالاقرار ولا تعلم بالبينة اقول قديعلم بدون الاقرار كما اذا شهد بموت زيد او بان فلانا قتله لم ظهر زيد حيا وكذا اذا شهد برؤية الهلال فمضى للثون يوما وليس بالسما علة ولم يروا الهلال ومثل هذا كثير .

ترجمہ: اور جس نے اقرار کیا کہ اس نے جھوٹی گواہی دی ہے اس کی تشہیر کی جائے گی اور تعزیر نہ دی جائے گی اسلئے کہ قاضی شریع اس کی تشہیر کرتے تھے تعزیر نہ دیتے تھے تو اس کو بازار بھیجے اگر وہ بازاری ہوتا۔ اور اس کی قوم کے پاس بھیجے اگر وہ بازاری نہ ہوتا ان کے جمع ہونے کے وقت اور کہتے کہ ہم نے اس کو جھوٹا گواہ پکڑ لیا ہے تو اس سے خود بھی بچو اور لوگوں کو بھی اس سے بچاؤ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اس کو مارے اور قید میں ڈالے اور یہ امام شافعی کا قول ہے۔ اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے جھوٹے گواہ کو چالیس کوڑے لگائے تھے اور اس کا منہ کالا کیا تھا اور کہا گیا ہے کہ مسئلہ کی وضع اقرار میں ہے اس لئے کہ جھوٹی شہادت معلوم نہیں ہوتی مگر اقرار سے اور بینہ سے معلوم نہیں ہوتی میں کہتا ہوں کہ کبھی اقرار کے بغیر بھی معلوم ہوتی ہے جیسے کہ اس نے گواہی دی زید کی موت یا اس بات کی کہ فلاں نے اس کو قتل کر دیا ہے اور پھر زید زندہ ظاہر ہوا اور اسی طرح جب اس نے گواہی دی چاند دیکھنے کی اور میں دین گزر گئے اور آسمان میں کوئی علت نہ اور پھر بھی لوگوں نے چاند نہیں دیکھا اور اس جیسے بہت ہیں۔

### تشریح: جھوٹی گواہی کی سزا:

شہادت الزور کی سزا حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اس کی تشہیر کی جائے گی اور اس کی تعزیر نہ کی جائے گی یعنی اس کو کوڑے نہ لگائے گا جائیں گے۔ اور صاحبین، امام شافعیؒ، امام مالکؒ، کے نزدیک اس کو مارا جائے گا یعنی کوڑے لگائے جائیں گے اور اس کو قید میں بھی ڈالا جائے گا۔

صاحبین کی دلیل: یہ ہے کہ حضرت عمرؓ جھوٹے گواہ کو چالیس کوڑے لگائے تھے اور اس کا منہ کالا کیا تھا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جھوٹے گواہ کو کوڑے لگانا یعنی تعزیر کرنا اس کی سزا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ قاضی شریع جھوٹے گواہ کی تشہیر کرتے تھے مگر اس کو مارتے نہ تھے اور قاضی شریع کا یہ عمل صحابہ کرامؓ کی بڑی جماعت کے زمانے میں تھا ظاہر ہے کہ صحابہ کرامؓ پر قاضی شریع کا یہ عمل مخفی نہ رہا ہوگا مگر اس کے باوجود حضرات صحابہ کرامؓ نے سکوت فرمایا ہے لہذا یہ اجماع کے قائم مقام ہو گیا گویا کہ جھوٹے گواہ کو تعزیر نہ کیا جانا اجماع صحابہ سے ثابت ہے۔ اس وجہ سے اس کی تشہیر کی جائے گی اور تعزیر نہ کی جائے گی۔ اور حضرت عمرؓ کا چالیس کوڑے لگانا یا منہ کالا کرنا یہ سیاست پر محمول ہے۔

وقد قيل انما وضع المسئلة: شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے شہادت الزور کا مسئلہ اقرار پر مبنی کیا وجہ اس کی یہ ہے کہ گواہ کا جھوٹا ہونا اقرار سے معلوم ہو سکتا ہے۔ بینہ کے ذریعے گواہ کا جھوٹا ہونا معلوم نہیں کیا جاسکتا اسلئے کہ اگر بینہ کے



ذریعے اس کا جھوٹا ہونا معلوم کیا جائے تو یہ بینہ اس بات پر ہوں گے کہ گواہوں کی گواہی قبول نہیں ہے اور گواہی قبول نہ ہونے پر گواہی دینا یہ گواہی دینا ہے نفی پر گواہی اثبات کیلئے ہوتی ہے نفی کیلئے نہیں ہوتی اس لئے بینہ کا جھوٹا ہونا بینہ کے ذریعہ ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

**اقول قد یعلم بدون الاقرار :** شارح فرماتے ہیں کہ بینہ کا جھوٹا ہونا کبھی اقرار کے بغیر بھی معلوم کیا جاسکتا ہے یعنی کسی دلیل خارجی کے ذریعہ وہ اس طرح کہ ایک شخص نے گواہی دی کہ زید مر گیا ہے یا فلاں نے زید کو قتل کر دیا ہے اور اس کے بعد دیکھا گیا کہ زید زندہ ہے تو گواہ کا جھوٹا ہونا معلوم ہو گیا حالانکہ اس نے اقرار نہیں کیا ہے۔ یا کسی نے گواہی دی کہ عید کا چاند نظر آ گیا ہے اور تیس دن پورے ہو گئے اور آسمان میں کوئی علت یعنی بادل یا گرد وغبار نہیں ہے لیکن پھر بھی لوگوں نے چاند نہیں دیکھا تو اس سے بھی گواہ کا جھوٹا ہونا معلوم ہو گیا لیکن گواہ نے اقرار نہیں کیا ہے بہر حال بینہ کے ذریعہ پھر بھی ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

**فصل :** لارجوع عنها الا عند قاض فان رجعا عنها قبل الحكم بها سقطت ولم يضمنها وبعده لم يفسخ اي ان رجعا عن الشهادة بعد حكم القاضي لن يفسخ الحكم وضمننا ما تلفاه بها اذا قبض مدعاه ديناً كان او عيناً حتى اذا قضى القاضي ولم يقبض المدعى مدعاه لا يجب الضمان بل يتوقف الضمان على القبض فلما قبض يضمن الشهود وعند الشافعي لا ضمان على الشهود اذ ارجعوا اذ لا اعتبار للتسبب عند وجود المباشرة وهو حكم القاضي قلنا اذا تعدل تضمين المباشرة وهو القاضي لانه ملجأ في القضاء يعتبر التسبب .

ترجمہ: شہادت سے رجوع نہیں ہے مگر قاض کے پاس اگر دونوں نے رجوع کیا گواہی سے قاضی کے حکم کرنے سے پہلے گواہی کے ساتھ تو گواہی ساقط ہو جائے گی اور دونوں پر ضمان نہ ہوگا اور اس کے بعد فتح نہ ہوگا یعنی دونوں نے رجوع کیا گواہی سے قاضی کے حکم کے بعد تو حکم فتح نہ ہوگا اور دونوں ضامن ہوں گے اس چیز کے جو ان دونوں نے ہلاک کر دیا ہے گواہی سے جبکہ مدعی نے اپنے مدعی پر قبضہ کر لیا ہو چاہے دین ہو یا عین یہاں تک کہ اگر قاضی نے فیصلہ کیا اور مدعی نے اپنے مدعی پر قبضہ نہ کیا ہو تو ضمان واجب نہیں ہے بلکہ ضمان موقوف ہوگا قبضہ پر پس جب اس نے قبضہ کیا تو گواہ ضامن ہو جائیں گے اور امام شافعیؒ کے نزدیک گواہوں پر ضمان نہیں ہے جب انہوں نے رجوع کیا اس لئے کہ ارتکاب کے پائے جانے کے وقت سب مہیا کرنے کا



اعتبار نہیں ہے اور وہ قاضی کا حکم ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ جب مباشر کو ضمان قرار دینا مستحضر ہو اور وہ قاضی ہے اس لئے کہ قاضی فیصلہ کرنے میں مجبور ہے تو سب مہیا کرنے کا اعتبار کیا جائے گا۔

### تشریح: شہادت سے رجوع کرنا:

اس فصل میں مصنفؒ نے رجوع عن الشہادت کے احکام ذکر کئے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ شہادت سے رجوع کرنے کیلئے قاضی کی مجلس شرط ہے یعنی گواہ اگر گواہی سے رجوع کرنا چاہتے ہیں تو یہ رجوع قاضی کی مجلس میں معتبر ہوگی قاضی کی مجلس کے علاوہ دوسری جگہ میں معتبر نہ ہوگی۔ قاضی خواہ وہی ہو جس کے پاس گواہی دی ہے یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا قاضی ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ شہادت سے رجوع کرنا درحقیقت شہادت کو قیض کرنا ہے تو رجوع عن الشہادت اس مجلس کے ساتھ مختص ہوگی جس میں شہادت دی گئی ہے اور شہادت قاضی کی مجلس میں دی گئی ہے تو رجوع عن الشہادت بھی قاضی کی مجلس کے ساتھ خاص ہوگا۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر گواہوں نے گواہی سے رجوع کیا قاضی کے حکم کرنے سے پہلے یعنی ابھی تک قاضی نے گواہی پر فیصلہ نہیں کیا تھا کہ گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو گواہی ساقط ہو جائے گی اور مدعی علیہ پر کوئی حق ثابت نہ ہوگا۔ اور گواہوں پر ضمان اور تاوان بھی لازم نہ ہوگا اس لئے کہ حق تو قاضی کے حکم سے ثابت ہوتا ہے اور ابھی تک قاضی نے حکم اور فیصلہ کیا ہی نہیں ہے لہذا حق بھی ثابت نہ ہوگا۔ اور تاوان اسلئے لازم نہیں ہے کہ تاوان لازم ہوتا ہے کسی چیز کے تلف کرنے کی وجہ سے اور یہاں پر گواہوں نے کوئی چیز تلف نہیں کی ہے لہذا تاوان بھی لازم نہ ہوگا۔

اور اگر گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا قاضی کے فیصلے کے بعد یعنی قاضی نے گواہی کی بناء پر مدعی علیہ کے خلاف فیصلہ کیا اور اس کے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو قاضی کا حکم نہیں ٹوٹے گا بلکہ فیصلہ برقرار رہے گا۔ اس لئے کہ گواہوں کے کلام میں تناقض پیدا ہو گیا یعنی پہلے گواہوں نے گواہی دی اور پھر خود ہی اپنی گواہی کی تردید کی تو گویا آخر کلام اول کلام کے ساتھ منقض ہو گیا اور کلام منقض ساقط الاعتبار ہے اور ساقط الاعتبار کلام سے قاضی کا حکم نہیں ٹوٹتا ہے لہذا گواہوں کے آخری کلام سے یعنی رجوع عن الشہادت سے قاضی کا حکم نہیں ٹوٹے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے گواہوں کا کلام اول اور کلام ثانی صدق اور کذب میں برابر ہیں لیکن کلام اول کے ساتھ قاضی کا حکم متصل ہو گیا ہے اسلئے کلام اول راجح ہو گیا ہے اور کلام ثانی مرجوح ہو گیا تو مرجوح کلام یعنی کلام ثانی سے قاضی کا حکم نہیں ٹوٹے گا۔ جب قاضی کا حکم نہیں ٹوٹتا تو گواہوں کی گواہی کی بناء قاضی نے جو فیصلہ کیا ہے اور اس کی وجہ سے مدعی علیہ کا جو تاوان ہوا ہے وہ تاوان کس پر لازم ہوگا؟

چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب قاضی نے گواہی کی بناء پر حکم کیا اور مدعی نے اپنے مدعی پر قبضہ کر لیا اور گواہوں نے گواہی سے رجوع

کیا تو گواہی کی بناء مدعی علیہ کا جو نقصان ہوا ہے اس کا تاوان اور ضمان گواہوں پر لازم ہوگا چاہے مدعی دین ہو جیسے سونا چاندی یا عین ہو جیسے کپڑا وغیرہ۔ اور اگر قاضی نے فیصلہ کر دیا لیکن ابھی تک مدعی نے مدعی پر قبضہ نہ کیا ہو تو گواہوں پر ضمان لازم نہ ہوگا بلکہ ضمان موقوف ہوگا اس وقت تک جب تک مدعی اپنے مدعی پر قبضہ نہ کر لے پس جس وقت مدعی نے اپنے مدعی پر قبضہ کر لیا تو پھر گواہوں پر ضمان لازم کر دیا جائے گا۔

حضرت امام شافعی کے نزدیک گواہوں پر ضمان نہیں ہے:

حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر گواہوں نے گواہی سے رجوع کیا تو گواہوں پر ضمان نہیں آئے گا بلکہ قاضی پر ضمان آئے گا۔ حضرت امام شافعی کی دلیل: یہ ہے کہ مباشرت کے ساتھ تسبیب کا اعتبار نہیں ہوتا یعنی گواہی دینا سبب ہے ضمان کیلئے اور قاضی کا فیصلہ مباشرت اور ارتکاب ہے اور فعل کے مرتکب اور مباشر کی موجودگی میں سبب فراہم کرنے والے کا اعتبار نہیں ہوتا یعنی جب تک حقیقہً مرتکب موجود ہو تو فعل مرتکب اور مباشر کی طرف منسوب ہوتا ہے مسبب کی طرف منسوب نہیں ہوتا اور مباشر اور مرتکب قاضی ہے نہ کہ گواہ لہذا ضمان قاضی پر آئے گا گواہ پر نہ آئے گا۔

ہماری طرف سے جواب: یہ ہے کہ جب مباشر پر ضمان لازم کرنا معتذر ہو تو پھر مسبب پر (سبب فراہم کرنے والا) ضمان لازم ہوتا ہے اور یہاں پر بھی قاضی پر ضمان لازم کرنا معتذر ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ قاضی حکم کرنے پر مجبور ہے اس لئے کہ جب قاضی نے گواہی سن لی اور گواہ بھی عادل ہیں اگر قاضی پھر بھی فیصلہ نہیں کرتا پس اگر قاضی اس گواہی کی بناء پر فیصلہ کرنا جائز نہیں سمجھتا تو قاضی کا فر ہو جاتا ہے اور اگر فیصلہ جائز تو سمجھتا ہے لیکن خواہ مخواہ ٹال مٹول کرتا ہے بلا عذر تاخیر کرنے سے قاضی گنہگار اور فاسق ہو جاتا ہے اور معزول کرنے کا مستحق ہوتا ہے اس لئے قاضی ان دونوں باتوں کے خوف سے فیصلہ کرنے پر مجبور ہے اور مجبور پر ضمان لازم نہیں کیا جاتا اسلئے قاضی پر ضمان لازم نہ ہوگا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر قاضی پر ضمان لازم کر دیا جائے تو پھر کوئی بھی منصب قضاء کو قبول کرنے کیلئے تیار نہ ہوگا ضمان کے خوف سے تو قاضی نہ ہونے کی وجہ سے فساد برپا ہوگا اور فساد دفع کرنا سب پر لازم ہے اس لئے منصب قضاء کے خاطر قاضی پر ضمان لازم کرنا معتذر ہو گیا اور جب قاضی پر ضمان لازم کرنا معتذر ہے تو مسبب یعنی گواہوں پر ضمان لازم کر دیا جائے گا جیسے کہ ایک آدمی راستے میں کنواں کھودے اور اس میں کوئی گر کر ہلاک ہو جائے تو ضمان مسبب یعنی کنواں کھودنے والے پر ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی ضمان مسبب یعنی گواہوں پر ہوگا۔

فان رجع احدہما ضمن نصفاً والعبء للباقي لا للراجع فان رجع احد الثلاثة شهدوا الم بضمن لبقاء

نصاب الشہادۃ وان رجع اخر ضمنا نصفاً لان نصف نصاب الشہادۃ باقی وان رجعت امرأۃ من رجل وامرأتین ضمنت ربعا وان رجعتا ضمنتا نصفا وان رجعت ثمان من رجل وعشر نسوة فلا غرم وان رجعت اخرى ضمنت التسع وبالبقاء للثلاث اربع النصاب وان رجع الكل فعلى الرجل مدس عند ابی حنیفۃ ونصف عندهما وما بقى عليهن على القولین لهما ان الرجل الواحد نصف النصاب فالنساء وان كثرن یقمن مقام رجل واحد ولا یحیی حنیفۃ ان کل امرأتین مع الرجل تقوم مقام رجل واحد وان رجعن فقط لنصف اجماعا لبقاء نصف النصاب وهو الرجل وغرم رجلان شہدا مع امرأۃ لم رجعا الا هی لانه لم یثبت بشہادۃ المرأة الواحدة شیء

ترجمہ: پس اگر رجوع کیا دونوں میں سے ایک نے تو آدھے کا ضامن ہوگا اور اعتبار باقی کا ہے نہ کہ رجوع کرنے والے کا پس اگر رجوع کیا تینوں میں سے ایک نے جنہوں نے گواہی دی تو اس پر ضمان نہ ہوگا شہادت کے نصاب باقی رہنے کی وجہ سے اور دوسرے نے رجوع کیا تو دونوں نصف کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ شہادت کا آدھا نصاب باقی ہے اور اگر رجوع کیا ایک عورت نے ایک مرد اور دو عورتوں سے تو وہ چوتھائی حق کی ضامن ہوگی اور اگر دونوں نے رجوع کیا تو دونوں نصف کی ضامن ہوں گی اور اگر رجوع کیا آٹھ عورتوں نے ایک مرد اور دس عورتوں سے تو ان پر تاوان نہیں ہے اور اگر دوسری نے رجوع کیا تو نو کے نو ایک چوتھائی کی ضامن ہوں گی تین چوتھائی کے باقی رہنے کی وجہ سے اور اگر سب نے رجوع کیا تو مرد پر چھٹا حصہ آئے گا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور آدھا آٹھ صا حنین کے نزدیک اور جو باقی ہے وہ عورتوں پر ہوگا دونوں قول پر صا حنین کی دلیل یہ ہے کہ ایک مرد آدھا نصاب ہے تو عورتیں اگر چہ زیادہ کیوں نہ ہوں ایک مرد کے قائم مقام ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہر دو عورتیں ایک مرد کے ساتھ ایک مرد کے قائم مقام ہیں اور اگر صرف عورتوں نے رجوع کیا تو پھر نصف ہوگا بالاتفاق کیونکہ نصف نصاب باقی ہے اور وہ مرد ہے۔ اور ضامن ہوں گے دونوں مرد جنہوں نے گواہی دی ایک عورت کے ساتھ اور پھر دونوں نے رجوع کیا مگر عورت نے اس لئے کہ ایک عورت کی گواہی سے کوئی چیز ثابت نہیں ہوئی۔

تشریح: رجوع عن الشہادت میں اعتبار باقی کا ہے نہ کہ رجوع کرنے والے کا:

مسائل سمجھنے سے پہلے یہ اصول ذہن میں رکھئے کہ رجوع عن الشہادت کے سلسلے میں ضابطہ یہ ہے کہ گواہوں میں سے جو گواہی پر رہا اس کا باقی رہنا معتبر ہے اور جس نے رجوع کیا اس کا رجوع کرنا معتبر نہیں ہے پس اگر کسی گواہ کے رجوع کرنے کے بعد نصاب شہادت باقی ہو تو گواہی کامل ہوگی اور پورا حق ثابت ہوگا اور اگر رجوع کرنے سے نصاب میں کمی آگئی تو جتنی کمی آگئی ہے

اس کے بقدر حق کا ضمان راجع ہوگا اور باقی حق ثابت رہے گا۔

اب مسائل کی تشریح پیش خدمت ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی حق کے بارے میں دو گواہوں نے گواہی دی تھی اور پھر دونوں میں سے ایک گواہ نے گواہی سے رجوع کیا تو اس پر نصف حق کا ضمان لازم ہوگا اسلئے کہ اس کے رجوع کرنے سے نصف نصاب چلا گیا اور نصف نصاب باقی ہے لہذا صرف نصف حق کا ضمان لازم ہوگا۔

اور اگر تین گواہوں نے گواہی دی تھی ایک معاملہ میں اور پھر تینوں میں سے ایک نے رجوع کیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا اس لئے کہ اس کے رجوع کے بعد پھر بھی نصاب شہادت پورا ہے جو حق ثابت ہونے کیلئے کافی ہے اور اگر اس ایک کے ساتھ دوسرے نے بھی رجوع کیا تو دونوں رجوع کرنے والے نصف کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ باقی رہنے والا ایک گواہ ہے اس کی وجہ سے نصف نصاب باقی ہے اور نصف نصاب چلا گیا اس لئے دونوں پر نصف حق کا ضمان لازم ہوگا۔

اور اگر گواہی دی تھی ایک مرد اور دو عورتوں نے ایک معاملہ میں اور پھر ایک عورت نے گواہی سے رجوع کیا تو اس پر ایک چوتھائی حق کا ضمان لازم ہوگا اس لئے کہ نصاب کی تین چوتھائی اب بھی باقی ہیں لہذا رجوع کرنے والی کی وجہ سے ایک چوتھائی حق چلا گیا تو وہ صرف ایک چوتھائی کی ضامن ہوگی۔ اور اگر اس کے ساتھ دوسری عورت نے بھی رجوع کیا تو دونوں نصف کی ضامن ہوں گی اس لئے کہ ایک مرد کے باقی رہنے کی وجہ سے نصف نصاب باقی ہے لہذا دونوں عورتیں صرف نصف حق کی ضامن ہوں گی۔

اور اگر کسی معاملہ میں دس عورتوں اور ایک مرد نے گواہی دی اور پھر آٹھ عورتوں نے رجوع کیا تو ان پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا اسلئے کہ باقی رہنے والا نصاب شہادت پورا ہے یعنی ایک مرد اور دو عورتیں اب بھی باقی ہیں جو حق ثابت ہونے کیلئے کافی ہیں۔ اس لئے رجوع کرنے والوں پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ اور اگر ان کے ساتھ ایک اور عورت نے بھی رجوع کر لیا تو پھر نو عورتوں پر ایک چوتھائی کا ضمان لازم ہوگا اسلئے کہ باقی رہنے والے تین چوتھائی باقی ہیں یعنی ایک مرد جو نصف نصاب ہے اور ایک عورت جو ربع نصاب ہے تو تین ارباع باقی رہے لہذا رجوع کرنے والی نو عورتوں پر صرف ایک چوتھائی حق کا ضمان لازم ہوگا۔ اور اگر ایک مرد اور دس عورتوں سب نے گواہی سے رجوع کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مرد سدس یعنی چھٹے حصے کا ضامن ہوگا اور دس عورتیں پانچ سدس کی ضامن ہوں گی۔ یعنی ضمان کو چھی حصے کر کے ایک حصہ ضمان مرد ادا کرے گا اور پانچ حصے دس عورتیں ادا کریں گی۔

اور حضرات صاحبین کے نزدیک نصف ضمان مرد پر لازم ہوگا اور نصف ضمان دس عورتوں پر لازم ہوگا۔

صاحبین کی دلیل: یہ ہے کہ ایک مرد نصف نصاب ہے اور عورتیں کتنی زیادہ کیوں نہ ہوں وہ سب کی سب ایک مرد کے قائم مقام ہیں تو گویا دس عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہیں تو نصف نصاب ایک مرد ہوا اور نصف نصاب دس عورتیں ہوئیں لہذا

نصف ضمان مرد پر لازم ہوگا اور نصف ضمان دس عورتوں پر لازم ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ ہر دو عورتیں ایک مرد کے ساتھ ایک مرد کے قائم مقام ہیں۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ عورتوں کے نقصان عقل کے باب میں حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ، عدلت شہادۃ اثین منھن شہادۃ رجل واحد، یعنی عورتوں میں سے دو عورتوں کی شہادت ایک مرد کی شہادت کے برابر ہوتی ہے پس ایک مرد اور دس عورتوں کی شہادت دینا ایسا ہے گویا کہ چھ مردوں نے گواہی دی ہو اور پھر ان سب نے رجوع کر لیا ہو تو سب پر برابر ایک سبس کا ضمان ہوتا ہے لہذا اسی طرح ہر دو عورتیں ایک سبس کی ضامن ہوں گی۔

فرماتے ہیں کہ اگر دو مردوں اور ایک عورت نے گواہی دی اور پھر سب نے رجوع کر لیا تو ضمان صرف دو عورتوں پر لازم ہوگا عورت پر ضمان لازم نہ ہوگا کیونکہ ایک عورت گواہ نہیں ہو سکتی بلکہ گواہ کا ایک جز اور ایک حصہ ہوتی ہے اور قاضی کا حکم گواہ کی طرف منسوب ہوتا ہے مگر گواہ کے ایک جز کی طرف منسوب نہیں ہوتا لہذا مذکورہ مسئلہ میں قاضی کا حکم دونوں مردوں کی طرف منسوب ہوگا عورت کی طرف منسوب نہ ہوگا پس جب قاضی کا حکم مردوں کی طرف منسوب ہے عورت کی طرف منسوب نہیں ہے تو ضمان بھی مردوں پر آئے گا عورت پر نہ آئے گا۔

ولا یضمن الرجوع فی نکاح بمهر مسمی شہدا علیہا او علیہ الامازاد علی مهر مثلہا ای شہدا بالنکاح بمهر مسمی مساوی لمهر المثل ثم رجعا فلا ضمان سواء شہدا علی المرأة او علی الرجل لانہما لم یلتفقا شینا و کذا ان کان المسمی اقل من مهر المثل لان منافع البضع غیر متقومة عند الاتفاق اما اذا کان المسمی اکثر من مهر المثل ضمانا زاد علی مهر المثل۔

ترجمہ: ضامن نہ ہوگا رجوع کرنے والا نکاح میں مہر مسمی کے ساتھ چاہے عورت پر گواہی دی ہو یا مرد پر مگر جو زیادہ ہے مہر مثل پر یعنی اگر گواہی دی نکاح کی مہر مسمی پر جو مساوی ہو مہر مثل کے ساتھ اور پھر دونوں نے رجوع کیا تو ان پر ضمان نہیں ہے چاہے عورت پر گواہی دی ہو یا مرد پر کیونکہ ان دونوں نے کوئی چیز ہلاک نہیں کی ہے اور اسی طرح اگر مسمی کم ہو مہر مثل سے اس لئے کہ منافع بضع مستقیم نہیں ہوتے اطلاق کے وقت اور اگر مسمی زیادہ ہو مہر مثل سے تو دونوں ضامن ہوں گے اس زیادتی کے جو مہر مثل پر ہے۔

تشریح: نکاح میں مہر مثل پر گواہی دینے کے بعد رجوع کرنے سے گواہوں پر ضمان نہیں آتا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت پر دعویٰ کیا کہ اس کا اس عورت کے ساتھ نکاح ہوا ہے اور عورت نے انکار



کیا تو مرد نے اس پر دو گواہ پیش کر دئے دونوں نے گواہی دی کہ اس مرد نے اس عورت کے ساتھ مہر مثل پر نکاح کیا ہے مثلاً ہزار روپے پر اور ہزار روپے اس کا مہر مثل بھی ہے اور پھر گواہوں نے اس گواہی سے رجوع کر لیا یعنی یہ کہا کہ ہم نے جھوٹی گواہی دی تھی تو اس رجوع کرنے سے مرد اور عورت کا نکاح تو ختم نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ یہ مسئلہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ قضاء القاضی بشہادۃ الزور ینفذ ظاہر او باطنا عند ابی حنیفۃؒ لہذا نکاح جب گواہوں کے ذریعہ منعقد ہو گیا تو رجوع کرنے سے فتح نہ ہوگا لیکن اس رجوع کرنے کی وجہ سے گواہوں پر ضمان بھی نہ آئے گا ضمان اس لئے نہ آئے گا کہ گواہوں نے اپنی گواہی سے عورت کے منافع بضع تلف کیا ہے یعنی جس منافع بضع کی مالک عورت تھی گواہوں نے گواہی دیکر ان منافع کا مالک مرد کو بنادیا اور یہ عورت کے حق میں سراسر اتلاف ہے تو گواہوں نے اپنی گواہی سے منافع بضع کو تلف کیا ہے اور جس صورت میں منافع بضع کو تلف کیا گیا ہو اس صورت میں منافع بضع مستقیم نہیں ہوتے اور جو چیز مستقیم نہیں ہوتی اس کے تلف کرنے سے اس کا ضمان بھی لازم نہیں ہوتا لہذا منافع بضع کو تلف کرنے سے اس کا ضمان لازم نہ ہوگا۔ یہ اس صورت میں کہ دعویٰ کرنے والا مرد ہو اور گواہوں نے مہر مثل کی گواہی دی ہو یا مہر مثل سے اقل کی گواہی دی ہو۔

اب اگر دعویٰ کرنے والی عورت ہو کہ ایک عورت نے یہ دعویٰ کیا اس مرد نے میرے ساتھ مہر مثل پر نکاح کیا ہے اور شوہر انکار کر رہا ہے تو عورت نے اس پر بینہ پیش کر دئے کہ مرد نے عورت کے ساتھ مہر مثل پر نکاح کیا ہے اور پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو اس رجوع کی بناء نکاح تو فتح نہ ہوگا اس لئے کہ نکاح جب منعقد ہوا تو اب رجوع کرنے سے فتح نہیں ہوتا لیکن اس رجوع کرنے سے گواہوں پر تاوان اور ضمان بھی نہیں آئے گا اسلئے کہ گواہوں نے اگرچہ اپنی گواہی سے شوہر کا مال تلف کیا ہے یعنی مہر مثل تلف کیا ہے لیکن شوہر کو اس کے عوض میں منافع بضع مل گئے ہیں یعنی یہ اتلاف تو ہوا ہے لیکن اتلاف بالعوض ہوا ہے اور اتلاف بالعوض کا اتلاف ہے جب گواہوں نے عوض ملنے کی وجہ سے شوہر کا کچھ بھی تلف نہیں کیا ہے لہذا گواہوں پر ضمان نہیں آئے گا۔

لیکن اگر گواہوں نے مہر مثل سے زیادہ پر گواہی دی ہو یعنی مہر مثل مثلاً ایک ہزار روپے ہے اور گواہوں نے یہ گواہی دی کہ شوہر نے اس عورت کے ساتھ پندرہ سو کے عوض نکاح کیا ہے تو اس صورت میں مہر مثل کے تو ضامن نہ ہوں گے یعنی ایک ہزار روپے کے اور جو مہر مثل پر اضافہ ہے یعنی پانچ سو روپے اس کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ مہر کی مقدار تک تو عوض موجود ہے لہذا اس کا اتلاف کلا اتلاف ہے اور جو مہر مثل سے زائد ہے اس کے عوض میں کچھ بھی نہیں ملا لہذا اس کا ضمان لازم ہوگا اس لئے کہ اتلاف بلا عوض ضمان کو واجب کرتا ہے لہذا اضافی مقدار کا ضمان گواہوں پر لازم ہوگا۔

وفی البیع الامانقص عن قيمة مبیعہ ای لایضمن الراجع فی بیع الامانقص عن قيمة المبیع صورة



المسئلة اذا ادعى المشتري انه اشترى العبد بالف وهو يساوى القين فشهد شاهدان ثم رجعا ضمنا لالف وانما قلنا ادعى المشتري حتى ان ادعى البائع الثمن لم يضمن لان البائع رضى بالنقصان وان كان الثمن مساويا للقيمة فلا ضمان لعدم الاتفاق وان كان الثمن اكثر فان كان الدعوى من المشتري فلا ضمان لان المشتري رضى بالزيادة على القيمة وان كان الدعوى من البائع ضمنا للمشتري ما زاد على القيمة وهذه المسئلة غير مذكورة فى المتن لان وضع المسئلة فى المتن فيما اذا كان الدعوى من المشتري فان عبارة الهداية هكذا وان شهدا ببيع فان هذا الكلام الما يقال اذا ادعى المشتري ان البائع فانكر البائع البيع فشهد الشهود على البيع ان كان الدعوى من البائع فالبائع يدعى ان المشتري اشترى منى هذا العبد بكذا وعليه الثمن فالعبارة الصحيحة ح ان يقال شهدا على الشراء فعلم ان صورة مسئلة الهداية فى دعوى المشتري وهذا دقيق تفرد به خاطرى

ترجمہ: اور (ضامن نہ ہوں گے) بیچ میں مگر جو کم ہو بیچ کی قیمت سے لیکن ضامن نہ ہوگا رجوع کرنے والا بیچ میں مگر جو کم ہو بیچ کی قیمت سے صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب مشتری نے دعویٰ کیا کہ اس نے غلام خریدا ہے ہزار روپے کے عوض اور وہ دو ہزار کا برابر ہے تو گواہی دی دو گواہوں نے اور پھر دونوں نے رجوع کر لیا تو دونوں ہزار کے ضامن ہوں گے اور ہم نے کہا کہ مشتری نے دعویٰ کیا یہاں تک کہ اگر بائع نے ثمن کا دعویٰ کیا تو دونوں ضامن نہ ہوں گے اس لئے کہ بائع نقصان پر راضی ہو گیا ہے اور اگر ثمن قیمت کے مساوی ہو تو ضمان نہیں ہے اس لئے کہ اتفاق نہیں ہے اور اگر ثمن زیادہ ہو پس اگر دعویٰ مشتری کی جانب سے ہو تو ضمان نہیں ہے اس لئے کہ مشتری قیمت سے زیادتی پر راضی ہو چکا ہے اور اگر دعویٰ بائع کی جانب سے ہو تو دونوں ضامن ہوں گے مشتری کیلئے اس مقدار کے جو زیادہ ہے قیمت پر اور یہ مسئلہ ذکر نہیں ہے متن میں اس لئے کہ متن میں مسئلے کی وضع اس صورت میں ہے کہ جب دعویٰ مشتری کی جانب سے ہو اس لئے کہ ہدایہ کی عبارت اس طرح ہے کہ اگر دونوں نے گواہی دی بیچ کی اس لئے کہ یہ کلام اس وقت بولا جاتا ہے کہ جب مشتری دعویٰ کرے کہ بائع نے بیچا ہے اور بائع بیچ کا انکار کرے اور گواہ بیچ پر گواہی دیدیں پس اگر دعویٰ بائع کی جانب سے ہو تو بائع یہ دعویٰ کرے گا کہ مشتری نے مجھ سے یہ غلام اتنے میں خریدا ہے اور اس پر ثمن لازم ہے اور مشتری نے اس کی خریداری سے انکار کیا پس گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے غلام اتنے میں خریدا ہے اور اس پر ثمن لازم ہے تو صحیح عبارت اس وقت یہ ہوگی کہ کہا جائے کہ دونوں نے گواہی دی ہے خریداری پر تو معلوم ہوا کہ ہدایہ کے مسئلے کی صورت مشتری کے دعویٰ میں ہے اور یہ ایک بار یک بات ہے جس پر میرا ذہن اکیلا ہے۔

تشریح: بیع میں گواہوں کے گواہی سے رجوع کرنے کی صورت میں رجوع کرنے والے پر رمضان

نہیں آئے گا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے دعویٰ کیا کہ میں نے یہ غلام خالد سے خریدا ہے ہزار روپے کے عوض اور غلام کی قیمت بھی ہزار روپے ہے یا ہزار سے کم ہے یعنی آٹھ سو روپے ہے اور پھر گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو گواہوں پر رمضان لازم نہ ہوگا بائع کیلئے اس لئے کہ گواہوں نے اگرچہ بائع کی ملکیت تلف کر دی ہے یعنی غلام بائع کی ملکیت سے نکل گیا ہے لیکن اس کے عوض بائع کو غلام کی قیمت اور عوض مل گیا ہے تو یہ اختلاف بالعوض ہوا اور اختلاف بالعیض کلا اختلاف ہوتا ہے جیسے کہ ماقبل میں گزر چکا ہے۔ لہذا اس صورت میں گواہوں پر رمضان لازم نہ ہوگا۔

اور اگر غلام کی قیمت دو ہزار روپے ہو اور گواہوں نے گواہی دی کہ مشتری نے یہ غلام ایک ہزار روپے کے عوض خریدا ہے حالانکہ غلام کی قیمت دو ہزار روپے ہے اور پھر گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو اس صورت گواہ ایک ہزار روپے کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ گواہوں نے غلام کا وہ جزو ہزار روپے کے مقابلے میں ہے بلا عوض تلف کیا ہے یعنی گواہوں نے آدھا غلام بلا عوض تلف کیا ہے۔ اور اختلاف بالعوض کی صورت میں تلف کرنے والے پر رمضان آتا ہے اس لئے اس صورت میں گواہوں پر رمضان آئے گا۔

وانما قلنا ادعی المشتري: شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے کہا کہ دعویٰ کرنے والا مشتری ہو اور گواہوں نے قیمت سے زیادہ پر گواہی دی اور پھر گواہی سے رجوع کر لیا تو جو قیمت سے زیادہ رقم ہے گواہ اس کے ضامن ہوں گے لیکن اگر دعویٰ کرنے والا بائع ہو تو پھر گواہوں پر رمضان نہیں آئے گا یعنی غلام کی قیمت دو ہزار روپے ہیں اور گواہوں نے ایک ہزار کی گواہی دی اور بائع بھی ایک ہزار کا دعویٰ کر رہا ہے اور پھر گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو گواہوں پر رمضان نہیں آئے گا اسلئے کہ بائع خود اپنے نقصان پر راضی ہو چکا ہے۔

اور اگر گواہوں نے جس شخص پر گواہی دی ہے وہ قیمت کے برابر ہو اور پھر گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو گواہوں پر رمضان نہیں آئے گا اس لئے کہ گواہوں نے کوئی چیز تلف نہیں کی ہے کیونکہ بائع کو اس کا کامل عوض مل چکا ہے اور اختلاف بالعوض کلا اختلاف ہوتا ہے اس لئے کہ اس صورت میں رمضان نہیں آئے گا۔

اور اگر ضمن زیادہ ہو قیمت سے یعنی غلام کی قیمت ایک ہزار روپے ہے اور گواہوں نے گواہی دی دو ہزار روپے کی پس اگر دعویٰ مشتری کی جانب سے ہو تو پھر بھی گواہوں پر رمضان نہیں آئے گا اس لئے کہ مشتری خود دو ہزار روپے دینے پر راضی ہو چکا ہے اور جب مشتری خود راضی ہو چکا ہے تو گواہوں پر رمضان نہیں آئے گا۔

اور اگر دعویٰ بائع کی جانب سے ہو یعنی بائع یہ کہتا ہے کہ مشتری نے مجھ سے ایک ہزار روپے قیمت والا غلام دو ہزار کے عوض خریدا ہے اور مشتری انکار کرتا ہے پس بائع نے دو گواہ پیش کر دئے کہ مشتری نے یہ غلام دو ہزار کے عوض خریدا ہے تو مشتری نے دو ہزار روپے بائع کو ادا کر دئے اور اس کے بعد گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو غلام کی جو اضافی قیمت ہے یعنی ایک ہزار روپے گواہ اس کے ضامن ہوں مشتری کیلئے اس لئے کہ گواہوں کی گواہی سے جو اضافی قیمت مشتری سے لی گئی ہے وہ بلا عوض ہے اور اختلاف بلا عوض کی صورت میں ضمان آتا ہے لہذا اس صورت میں گواہوں پر ضمان آئے گا۔

وهذه المسئلة غیر مذکورۃ فی الامتن: اور یہ مسئلہ یعنی ثمن کی زیادتی کا مسئلہ متن میں مذکور نہیں ہے بلکہ متن میں ثمن کے نقصان کا مسئلہ مذکور ہے۔ متن میں یہ مسئلہ ہے کہ بیع میں گواہ ضامن نہ ہوں گے مگر جب کہ ثمن بیع کی قیمت سے کم ہو تو پھر نقصان کے ضامن ہوں گے اور شرح میں یہ بھی واضح کر دیا کہ اگر ثمن بیع کی قیمت سے زیادہ ہو تو اس میں مشتری اور بائع کی تفصیل آپ کے سامنے بیان ہوگئی۔

ہدایہ کی عبارت سے مشتری کا دعویٰ معلوم ہوتا ہے اور بائع کا دعویٰ معلوم نہیں ہوتا:

شارح فرماتے ہیں کہ متن سے مشتری کا دعویٰ معلوم ہوتا ہے بائع کا دعویٰ معلوم نہیں ہوتا جیسے کہ ہدایہ کی عبارت سے مشتری کا دعویٰ معلوم ہوتا ہے بائع کا دعویٰ معلوم نہیں ہوتا۔

اس کی دلیل کہ دعویٰ مشتری کی جانب سے ہے بائع کی جانب سے نہیں ہے:

یہ ہے کہ ہدایہ کی عبارت اس طرح ہے،، فان شهد ابيع،، اور یہ کلام اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ مشتری دعویٰ کرے اور بائع انکار کرے تو مشتری گواہ پیش کرے اور گواہ اس بات پر گواہی دیدیں کہ بائع نے یہ چیز بیچ دی ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ دعویٰ کرنے والا مشتری ہے۔ پس اگر دعویٰ بائع کی جانب سے ہوتا تو بائع یہ دعویٰ کرتا کہ مشتری نے مجھ سے یہ غلام اتنے میں خریدا ہے اور اس پر ثمن لازم ہے اور مشتری انکار کرتا ہے کہ میں نے تو نہیں خریدا اور بائع گواہ پیش کرتا کہ آپ نے خریدا ہے اور آپ پر ثمن لازم ہے تو اس وقت عبارت یہ نہ ہوتی کہ،، فان شهد ابيع،، بلکہ صحیح عبارت یہ ہوتی،، شهد اعلی الشراء،، تو معلوم ہوا کہ ہدایہ کی عبارت میں صورت مسئلہ مشتری کے دعویٰ کے بارے میں ہے بائع کے دعویٰ کے بارے میں نہیں ہے اسی طرح وقایہ کے متن میں بھی صورت مسئلہ مشتری کے دعویٰ میں ہے بائع کے دعویٰ میں نہیں ہے اس لئے شارح نے فرمایا کہ صورت المسئلة اذا ادعى المشتري،، اور شارح فرماتے ہیں کہ یہ ایک باریک فرق ہے جس کو ہر کوئی نہیں سمجھ سکا بلکہ اس

فرق بیان کرنے میں۔ میں اکیلا ہوں۔

وفی طلاق الانصف مهرها قبل الوطی ای اذا شهدا بالطلاق قبل الوطی ثم رجعا ضمنا نصف المهر اما بعد الدخول فلا لان المهر تاكذب بالدخول فلا اتلاف وضمن فی العتق القيمة وفی القصاص الدية فحسب ای اذا شهدا ان زيدا قتل عمروا فاقتص زيد ثم رجعا يجب الدية عندنا وعند الشافعی يقتص

ترجمہ: اور (ضامن نہ ہوں گے) طلاق میں مگر عورت کے نصف مہر کے دخول سے پہلے یعنی جب گواہی دی دونوں نے طلاق کی دہلی سے پہلے پھر دونوں نے رجوع کیا تو دونوں ضامن ہوں گے نصف مہر کے اور دخول کے بعد تو نہیں اسلئے کہ مہر مؤکد ہو چکا ہے دخول سے تو اتلاف نہیں ہے اور ضامن ہوں گے عتق میں قیمت کے اور قصاص میں دیت کے فقط یعنی جب گواہی دی کہ زید نے عمرو کو قتل کیا ہے اور زید سے قصاص لیا گیا پھر دونوں نے رجوع کیا تو دیت واجب ہوگی ہمارے نزدیک اور امام شافعی کے نزدیک قصاص لیا جائے گا۔

**تشریح:** گواہوں کی گواہی سے طلاق قبل الدخول واقع ہو جائے تو ضمان کس پر ہوگا؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت نے دعویٰ کیا کہ اس کے شوہر نے اس کو طلاق دی ہے دخول سے پہلے اور شوہر نے اس سے انکار کیا تو عورت نے دو گواہ پیش کر دئے گواہوں نے اس بات کی گواہی دی کہ شوہر نے بیوی کو طلاق دی ہے دخول سے پہلے تو شوہر پر نصف مہر دینا لازم ہو گیا اور اس نے جب نصف مہر دیدیا اور گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو گواہ نصف مہر کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ گواہوں کی گواہی سے مہر مؤکد ہو گیا اسلئے کہ طلاق دینے سے پہلے یہ امکان تھا کہ شوہر سے مہر ساقط ہو جائے اس طور پر کہ بیوی یا نفوذ باللہ مرتد ہو جائے اور یا ابن الزوج کو اپنے اوپر مطاعت دیدے جس سے شوہر سے مہر ساقط ہو جاتا لیکن گواہوں کی گواہی سے شوہر پر مہر لازم اور مؤکد ہو گیا۔ پس جب گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو ان پر نصف مہر کا ضمان لازم ہوگا اس لئے کہ یہ نصف مہر تو انہوں نے مؤکد کیا تھا تو ضمان بھی انہی پر آئے گا۔ لیکن اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ شوہر نے بیوی کو طلاق دی دخول کے بعد اور پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو گواہوں پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ دخول سے خود بخود مہر مؤکد ہو جاتا ہے اس لئے کہ گواہوں نے شوہر کا کوئی نقصان نہیں کیا ہے اس لئے رجوع کرنے کے بعد گواہوں پر کوئی ضمان نہیں آئے گا۔

**غلام کی قیمت کا ضمان گواہوں پر ہوگا:**

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنا غلام آزاد کر دیا ہے اور قاضی نے غلام کی آزادی کا حکم دیدیا اور پھر

گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو گواہ غلام کی قیمت کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ گواہوں نے اپنی گواہی سے موٹی کا مال تلف کیا ہے بلا عوض اور اختلاف بلا عوض کی صورت میں تلف کرنے والے پر ضمان لازم ہوتا ہے لہذا گواہوں پر ضمان لازم ہوگا قتل کی گواہی میں گواہوں پر دیت لازم ہوگی قصاص لازم نہ ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے عمرو کو قتل کیا ہے اس گواہی کی بناء پر قاضی نے زید پر قصاص کا حکم کر دیا اور زید کو قصاصاً قتل کر دیا گیا اس کے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو یہ دونوں گواہ زید کے ورثہ کیلئے دیت کے ضامن ہوں گے اور یہ دیت گواہوں کے عاقلہ پر لازم ہوگی۔ یہ احناف کے نزدیک ہے۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک گواہوں سے قصاص لیا جائے گا

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل: یہ ہے کہ گواہ اس قتل کے مسبب ہیں جیسے کہ اکراہ کی صورت میں مکرہ مسبب ہوتا ہے تو اکراہ کی صورت میں مکرہ پر قصاص واجب ہوتا ہے تو اسی طرح گواہی دینے کے بعد رجوع کرنے کی صورت میں بھی گواہوں پر قصاص واجب ہوگا اس لئے کہ یہ بھی مسبب ہیں۔

احناف کی دلیل: یہ ہے قاتل اور مباشر ہے تو ولی مقتول ہے یعنی جس کا ولی قتل کیا گیا ہے گواہی کی بناء پر اصل مباشرہ ہے اور گواہ تو مسبب ہیں لیکن یہاں پر مباشر پر بھی قصاص لازم نہیں ہے تو مسبب پر بھی لازم نہ ہوگا۔

وضمن الفرع بالرجوع لاصلہ بقولہ ما اشہدہ علی شہادتہ و غلطت قوله لاصلہ مسألة مبتدأة لاتعلق لها رجوع الفرع فاذا قال الاصل ما اشہد الفرع علی شہادتہ لا یلغى الی قوله فلا یضمن وان قال اشہدہ و غلطت فلا ضمان عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف و یضمن عند محمد و لورجع الاصل والفرع غرم الفرع فقط ہذا عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف لان القضاء وقع بشہادۃ الفرع فہی علة قریبہ فیضاف الحکم الیہا و عند محمد ان شاء ضمن الاصل وان شاء ضمن الفرع .

ترجمہ: اور ضامن ہوں گے فرد رجوع کرنے سے۔ نہ (ضامن نہ ہوگا) کہ اصل سے اپنے اس قول سے کہ میں نے اس کو گواہ بنایا ہے لیکن مجھ سے غلطی ہوگئی ہے مصنف کا یہ قول لاصلہ یہ ایک نیا مسئلہ ہے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے فرع کے رجوع سے پس جب اصل نے کہا کہ میں نے تو فرع کو اپنی گواہی پر گواہ نہیں بنایا ہے تو اس کے قول کی طرف التفات نہ کیا جائے گا تو وہ ضامن بھی نہ ہوگا اور اس نے کہا کہ میں نے گواہ تو بنایا ہے لیکن مجھ سے غلطی ہوگئی ہے تو ضمان نہیں ہے شیخین کے نزدیک اور امام



محمدؐ کے نزدیک ضامن ہوگا اور اگر رجوع کیا اصل اور فرع نے تو فرع ضامن ہوگا فقط یہ حضرات شیخین کے نزدیک ہے اس لئے کہ قاضی کا فیصلہ واقع ہوا ہے فرع کی گواہی پر اور یہ علت قریبہ ہے تو حکم اس کی طرف منسوب ہوگا اور امام محمدؐ کے نزدیک اگر چاہے تو اصل کو ضامن قرار دے اور اگر چاہے تو فرع کو ضامن قرار دے۔

تشریح: اگر فردوع نے گواہی سے رجوع کیا تو ضامن ہوں گے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ شہادت علیٰ اشہادت کی صورت میں جب فردوع نے گواہی سے رجوع کر لیا تو فردوع ضامن ہوں گے اگرچہ اصول نے رجوع نہ کیا ہوا سوائے کہ قاضی کی عدالت میں فردوع نے گواہی دی ہے لہذا تلف کرنا ان کی جانب منسوب ہوگا اور جب تلف کرنا ان کی جانب منسوب ہے تو ضمان بھی ان پر آئے گا یہ مسئلہ اس جگہ پر تمام ہو گیا یہ ایک مستقل مسئلہ ہے مابعد کے ساتھ مربوط نہیں ہے۔ آگے مصنفؒ کا یہ کہنا کہ "الاصلہ یہ ایک الگ مستقل مسئلہ ہے اس کا ما قبل سے تعلق نہیں ہے۔ اب صورت مسئلہ یہ ہے کہ شہود اول نے یہ کہا کہ ہم نے فردوع کو اپنی گواہی پر گواہ نہیں بتایا ہے پس اگر یہ کہنا قاضی کے فیصلہ کرنے سے پہلے ہو تو پھر تو شہادت باطل ہو جائے گی اور قاضی اس گواہی پر فیصلہ نہیں کرے گا اس لئے کہ اصول نے تکمیل سے انکار کیا اور تکمیل سے انکار کرنے کی صورت میں گواہی باطل ہوتی ہے۔ لیکن اگر اصول کا یہ کہنا قاضی کے فیصلہ کرنے کے بعد ہو تو قاضی کا فیصلہ باطل نہ ہوگا اور اصول کی اس بات کی طرف کوئی التفات نہ کیا جائے گا اور شہادت باطل نہ ہوگی اور قاضی کا فیصلہ بھی نہیں ٹوٹے گا اور نہ اصول پر ضمان آئے گا اسی طرح اگر اصول نے کہا کہ ہم نے فردوع کو گواہ تو بتایا ہے لیکن ہم سے غلطی ہو گئی ہے تو اس صورت میں حضرات شیخین کے نزدیک اصول ضامن نہ ہوں گے اور امام محمدؐ کے نزدیک اصول ضامن ہوں گے حضرات شیخین کی دلیل: یہ ہے کہ قاضی نے فردوع کی شہادت پر فیصلہ کیا ہے نیز قاضی نے فردوع کی شہادت کا معائنہ کیا ہے اور فردوع نے رجوع نہیں کیا ہے لہذا جب فردوع نے رجوع نہیں کیا ہے تو ان پر ضمان بھی نہیں آئے گا

حضرت امام محمدؐ کی دلیل: یہ ہے کہ فردوع تو اصول کے قائم مقام ہیں جب فردوع اصول کے قائم مقام ہیں اور اصول نے رجوع کر لیا ہے تو اصول پر ضمان لازم ہوگا اور گواہی باطل ہوگی۔

اور اگر اصول اور فردوع سب نے رجوع کر لیا تو حضرات شیخین کے نزدیک فردوع ضامن ہوں گے اصول ضامن نہ ہوں گے۔ اس لئے کہ قاضی کا فیصلہ تو فردوع کی گواہی پر واقع ہوا ہے نہ اصول کی گواہی پر تو ضمان بھی فردوع پر آئے گا اصول پر نہ آئے گا۔

اور امام محمدؐ کے نزدیک مالک کو اختیار ہے چاہے اصول کو ضامن قرار دے یا فردوع کو ضامن قرار دے۔ اس لئے کہ قاضی نے فیصلہ کیا ہے فردوع کی گواہی پر اس کا تقاضا یہ ہے کہ فردوع کو ضامن قرار دیا جائے جیسے کہ شیخین نے فرمایا ہے۔ اور فردوع چونکہ



اصول کے قائم مقام ہیں تو گویا کہ قاضی نے اصول کی گواہی پر فیصلہ کیا ہے جیسے کہ امام محمدؒ کی دلیل ہے سابقہ مسئلے میں اس کا تقاضا یہ ہے کہ اصول کو ضامن قرار دیا جائے اور دونوں کو ترک کرنا جائز نہیں ہے کہ کسی پر ضمان لازم نہ کیا جائے تو دونوں کو جمع کیا جائے گا اس طور پر کہ مالک کو اختیار ہے کہ جس کو چاہے ضامن قرار دے اصول کو یا فروغ کو۔

وقول الفرع کذب اصلی او غلط فیہا لیس بشی ء لان کذب الاصل لایثبت بقول الفرع والفرع لم یرجع عن شہادۃ فلا یلتفت الی قوله

ترجمہ: اور فرع کا یہ کہنا کہ میرے اصل نے جھوٹ بولا ہے یا اس نے گواہی دینے میں غلطی کی ہے یہ تو یہ کچھ بھی نہیں ہے اس لئے کہ اصل کا جھوٹ فرع کے قول سے ثابت نہیں ہوتا اور فرع نے شہادت سے رجوع نہیں کیا ہے تو اس کے قول کی طرف التفات نہ کیا جائے گا۔

**تشریح: فروغ کا اصول پر جھوٹ کی تہمت لگانے سے اصول کا ذنب نہیں ہوتے:**

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب فروغ نے گواہی دیدی اور قاضی نے فیصلہ کر دیا اور اس کے بعد فروغ نے یہ کہا کہ ہمارے اصول نے جھوٹی گواہی دی ہے۔ یا انہوں نے گواہی دینے میں غلطی کی ہے تو فروغ کے اس کہنے سے اصول پر کوئی اثر نہیں پڑتا نہ تو اصول کا کذب ثابت ہوتا ہے کیونکہ ان کے کہنے سے فروغ کا کذب ثابت نہیں ہوتا اور نہ کسی پر ضمان لازم ہوتا ہے۔ فروغ پر تو اس لئے ضمان لازم نہیں ہوتا کہ فروغ نے گواہی سے رجوع نہیں کیا ہے اور اصول پر اس لئے ضمان لازم نہیں ہوتا کہ اصول کا کذب ثابت نہیں جب ان کا کذب ثابت نہیں تو ان پر ضمان بھی نہ آئے گا۔

وضمن المزکی بالرجوع عن التزکیۃ ہذ عند ابی حنیفۃ خلافا لہما لان التزکیۃ جعلت الشہادۃ شہادۃ لا شہادۃ الاحصان ای اذا شہدوا علی الزنا وشہد الشہود علی احصان الزانی فرجم ثم رجع شہود الاحصان لم یضمنوا لان الاحصان شرط محض لایضاف الحکم الیہ بخلاف التزکیۃ وہما قاسا المزکی علی شہادۃ الاحصان کما ضمن شہادۃ الیمین لا الشرط اذا رجعوا ای اذا شہد شہادان الہ علق عتق عبدہ بشرط وشہد اخر ان علی وجود الشرط فالحکم بالعتق ثم رجع کل ضمن شہادۃ الیمین لانہما صاحب العلة .

ترجمہ: اور ضامن ہوں گے تزکیہ کرنے والے تزکیہ سے رجوع کرنے کی وجہ سے یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے خلاف ثابت ہے صاحبین کیلئے اسلئے کہ تزکیہ نے گواہی کو گواہی بنایا ہے نہ کہ احصان کے گواہ یعنی جب گواہی دی نہ اپر اور کچھ گواہوں نے

گواہی دی زانی کے محض ہونے پر پھر احصان کے گواہوں نے رجوع کیا تو وہ ضامن نہ ہوں گے اس لئے کہ محض ہونا تو محض شرط ہے اس کی طرف حکم منسوب نہیں ہوتا برخلاف تزکیہ کے اور صاحبین نے مزی کو قیاس کیا ہے احصان کے گواہوں پر جیسے کہ ضامن ہوتا ہے یحییٰ کا گواہ نہ کہ شرط کا جبکہ رجوع کریں یعنی جب گواہی دی دو گواہوں نے کہ اس نے اپنے غلام کی آزادی کو معلق کر دیا ہے شرط پر اور دو گواہوں نے گواہی دی شرط کے موجود ہونے پر تو قاضی نے آزاد ہونے کا فیصلہ کر دیا پھر سب نے رجوع کر لیا تو یحییٰ کے گواہ ضامن ہوں گے اس لئے کہ یہ دونوں صاحب علت ہیں۔

**تشریح:** تزکیہ سے رجوع کرنے والے ضامن ہوں گے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو گواہوں نے کسی کے خلاف مال کی گواہی دی اور گواہوں کا تزکیہ کر دیا گیا یعنی دو اور گواہوں نے یہ گواہی دی کہ گواہ عادل ہیں تو قاضی نے گواہی کی بناء پر فیصلہ کر دیا اور مال مدعی کو سپرد کر دیا اس کے بعد تزکیہ کرنے والوں نے اپنے تزکیہ اور تعدیل سے رجوع کر لیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تزکیہ کرنے والے مال کے ضامن ہوں گے۔ اور صاحبین کے نزدیک تزکیہ کرنے والوں پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ تزکیہ کرنے والوں نے تو گواہوں کی تعریف کی ہے کہ گواہ عادل ہیں کسی پر گواہی نہیں دی ہے جب گواہی نہیں دی تو گواہی سے رجوع بھی نہیں کیا ہے بلکہ تعدیل اور تعریف سے رجوع کیا ہے اور جب گواہی سے رجوع نہیں کیا ہے تو ان پر ضمان بھی نہیں آئے گا۔ اسلئے کہ ضمان گواہی سے رجوع کرنے والے پر ہوتا ہے۔ یہ ایسا ہے جیسے کہ شہود احصان یعنی چار گواہوں نے گواہی دی کہ فلاں نے زنا کیا ہے اور پھر چند لوگوں نے گواہی دی کہ یہی آدمی محسن ہے تو زانی کو رجم کر دیا گیا اور اس کے بعد احصان ثابت کرنے والوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو ان پر ضمان لازم نہیں ہوتا اسی طرح یہاں پر بھی تزکیہ کرنے والوں پر ضمان لازم نہ ہوگا۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ نے تو گواہی کو گواہی بنا دیا ہے یعنی قاضی کے فیصلہ کی ایک علت تو گواہوں کی گواہی ہے لیکن گواہوں کی گواہی اس وقت تک کارآمد نہیں ہوتی جب تک ان کا تزکیہ نہ کر لیا جائے پس جب تزکیہ کرنے والوں نے ان کا تزکیہ کیا تو گواہی کہ انہوں نے گواہی کو کارآمد بنا دیا تو تزکیہ کرنے والے علت بعیدہ ہو گئے یعنی علت العلۃ ہو گئے اور حکم

جس طرح منسوب ہوتا ہے علت کی طرف اسی طرح منسوب ہوتا ہے علت العلۃ کی طرف بھی۔ تو تزکیہ سے رجوع کرنا گواہ کا اپنی گواہی سے رجوع کرنا ہے اور گواہی سے رجوع کرنے کی صورت میں گواہوں پر ضمان آتا ہے تو تزکیہ سے رجوع کرنے کی صورت میں تزکیہ کرنے والوں پر ضمان آئے گا۔

**لا شاهد الا حصان:** صورت مسئلہ یہ ہے کہ چار گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے زنا کیا ہے اور کچھ اور لوگوں نے گواہی

دی کہ زید محسن ہے یعنی شادی شدہ ہے نکاح صحیح کے ساتھ خلوت صحیح ثابت ہے۔ تو اس جرم میں زید کو سنگسار کر دیا گیا اور اس کے بعد شہود احسان یعنی جن لوگوں نے زید کے محسن ہونے کی گواہی دی تھی انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو ان پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ احسان تو شرط محض ہے یعنی احسان ثابت ہونا زنا کیلئے نہ علت ہے اور نہ علت العلۃ ہے اور نہ سبب ہے بلکہ احسان ثابت ہونا حد زنا کیلئے صرف شرط محض ہے اور حکم علت کی طرف یا علت العلۃ کی طرف تو منسوب ہوتا ہے لیکن شرط کی طرف منسوب نہیں ہوتا۔ یہ صاحبین کے قیاس کا جواب بھی ہو گیا کہ انہوں نے مزی کو قیاس کیا تھا شاہد الاحسان پر تو اس کا جواب یہ ہو گیا کہ تزکیہ علت العلۃ کے حکم میں ہے اور احسان ثابت ہونا نہ علت ہے اور نہ علت العلۃ ہے بلکہ شرط محض ہے لہذا مزی کو شاہد الاحسان پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

فائدہ: علت، سبب، اور شرط میں فرق یہ ہے کہ علت حکم کے اندر مؤثر ہوتی ہے۔ سبب تاثیر کے بغیر حکم کی طرف مفہی ہوتا ہے۔ اور شرط نہ حکم کے اندر مؤثر ہوتی ہے اور نہ حکم کی طرف مفہی ہوتی ہے بلکہ حکم کا وجود اس کے وجود پر موقوف ہوتا ہے

(اشرف الہدایہ جلد 10 صفحہ 166)

کما ضمن شاہد الیمین: سابقہ مسئلہ کیلئے نظیر پیش کرتے ہیں۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنے غلام کی آزادی مطلق کر دی ہے ایک شرط کے ساتھ یعنی زید نے اپنے غلام سے کہا ہے کہ اگر آپ خالد کے گھر میں داخل ہوئے تو تم آزاد ہو یہ یمین کے گواہ پس اس کے بعد دو اور گواہوں نے گواہی دی کہ شرط موجود ہو گئی ہے یعنی غلام خالد کے گھر میں داخل ہو گیا ہے تو قاضی نے فیصلہ دیدیا کہ زید کا غلام آزاد ہے پھر اس کے بعد سب نے رجوع کر لیا یعنی یمین کے گواہوں نے بھی رجوع کر لیا اور شرط کے وجود کے گواہوں نے بھی رجوع کر لیا تو اس صورت میں ضمان یمین کے گواہوں پر آئے گا اور وجوہ شرط کے گواہوں پر نہ آئے گا اس لئے کہ یمین کے گواہ حکم کیلئے علت ہیں اور شرط کے گواہ نہ علت ہے اور نہ سبب ہے بلکہ محض شرط ہے اور جب علت موجود ہو تو حکم شرط کی طرف منسوب نہیں ہوتا پس شہود یمین نے علت ثابت کیا ہے اور شہود شرط نے محض شرط ثابت کیا ہے اور حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے شرط کی طرف منسوب نہیں ہوتا لہذا شہود یمین ضامن ہوں گے اور شہود شرط ضامن نہ ہوں گے۔ جیسے کہ سابقہ مسئلہ میں شہود زنا علت ہے اور شہود احسان شرط محض ہے۔ اور شہود علت پر ضمان ہوتا ہے شہود شرط پر ضمان نہیں ہوتا اسی طرح یہ مسئلہ بھی ہے۔

☆ واللہ اعلم ☆

ختم شد بفضل اللہ تعالیٰ و عونہ و منہ تاریخ شعبان الحظیم ۱۴۲۸ھ

برمطابق ۲۱۔ اگست ۲۰۰۷ء۔ بروز منگل، بمقام نورانی مسجد منگورہ سوات علی محمد غفرلہ والوالدیہ